EL «JESUS DE LA HISTORIA» VIAS DE ACCESO



Colección ALCANCE
36

FRANCESCO LAMBIASI

EL "JESUS DE LA HISTORIA"

Vías de acceso

EDITORIAL "SAL TERRAE"
Guevara, 20 - SANTANDER

Título del original italiano:
Gesù di Nazaret. Una verifica storica

Traducción de *J. J. García Valenceja*

Con las debidas licencias.
Impreso en España. Printed in Spain.

ISBN: 84-293-0714-1 Dep. Legal: BI-927-85

Gráficas Ibarsusi, S. A. - Camino de Ibarsusi, s/n. - 48004 Bilbao

INDICE

Págs.

Prólogo

«Cada generación tiene la definición de hombre que se merece. Sin embargo, me parece que nosotros, los de la generación presente, hemos tenido peor suerte de la que merecíamos». Lo dice Abraham Heschel, hebreo polaco huido de la Alemania hitleriana y más tarde profesor de mística hebrea en Nueva York.

Si recordamos la galería de autorretratos con los que el hombre moderno se ha ido identificando, la observación de Heschel nos parece acertada. El punto de partida es el «hombre-máquina» del siglo XVIII: el ser humano es «el ingenioso montaje de una instalación hidráulica portátil». O también: el hombre es «una máquina en la que introducimos

lo que llamamos 'alimento' y producimos lo que se denomina 'pensamiento'». La 11.ª edición de la *Enciclopedia Británica* define al hombre como «un buscador del más alto grado de comodidad con el menor gasto de energía».

Y entre lo horrendo y lo grotesco, el siguiente enunciado sobre el hombre, que circulaba por la Alemania pre-nazi: «El cuerpo humano contiene una cantidad de grasa suficiente para producir siete trozos de jabón, suficiente hierro para producir un clavo de tamaño mediano, una cantidad de fósforo suficiente para preparar dos mil cabezas de cerillas, y el suficiente azufre como para librarse de sus propias pulgas».

Quizá sea mejor que nos detengamos aquí. Más allá todavía —en las regiones de los hiper-mercados y de los ciclotrones, de las refinerías y de las favelas— hallaremos colecciones de robots y arsenales de armas. Y millones de muertos de hambre.

En la última ala de este espantoso museo que el hombre se ha construido, se va desde el *homo faber* (el hombre constructor de máquinas, que a sí mismo se concibe también como máquina, tan desmontable como las piezas de un motor) hasta el *homo destruens* (el hombre destructor, amenazado por sus propios productos). ¿Adónde ha ido a parar el hombre-imagen-de-Dios que nos recuerda la Biblia?

«Para que pueda vivir el hombre, es preciso que muera Dios». El decreto de muerte venía suscrito por prestigiosas firmas (Feuerbach, Marx y, de un

modo particular, Nietzsche), e incluso cierta teología parecía prometer que allá, a la vuelta de la esquina del cementerio de Dios, se encontraba esperándonos, accesible y risueño, el Paraíso del hombre. Pero, ¿es cierto todo esto? ¿O es la enésima proyección de ese enfermo incurable —el hombre— que sueña con una salvación que nunca va a llegar? En una palabra, ¿ha existido un hombre llamado Jesús? ¿Y quién fue de verdad ese Jesús?

Hace ya dos mil años que los hombres se afanan por dar una respuesta a estas preguntas. Pero nunca como hoy se ha visto el «álbum» de Jesús tan repleto de retratos y reproducciones. ¿No será, tal vez, porque el hombre contemporáneo, ante la necesidad de medirse y descifrarse, toma el evangelio como espejo, pero luego termina por prestar al Hombre de Nazaret su propio rostro?

He aquí una serie de «Jesuses» tomados de las últimas páginas del «álbum»:

— *Un Jesús «fácil»:* «Veo a Cristo como a un dulce poeta errante, tan loco como para amarte aunque no le sigas demasiado de cerca; lo veo como un joven que posee todos esos retazos de belleza que uno, durante su vida, puede descubrir en los mejores amigos; es un dechado de amistad, y además no espera nada a cambio» (Liliana Cavani).

— *Un Jesús «revolucionario»:* «El horizonte utópico de la estrategia evangélica es el de la sociedad radicalmente comunista, que ya está en marcha en forma de liberación provisional. El Hijo del Hom-

bre nos marca la dirección de una 'ecclesia' comunista» (Ernst Bloch).

– *Un Jesús que es «el gran despertar de lo humano»:* «Hasta entonces, todos los sabios meditaban en el destino, en la necesidad confundida con la razón. Jesús es lo contrario del destino. Es la libertad, la creación, la vida. El ha arrancado de la historia toda fatalidad. El lleva a término las promesas de los héroes y de los mártires acerca del gran despertar de la libertad... Todos los dioses habían muerto... y empezaba el hombre. Era como un nuevo nacimiento del hombre» (Roger Garaudy).

– *Un Jesús inaprehensible:* «Se trata de subirse al sicómoro para ver al Señor..., si es que llega a pasar. Pero, ¡ay de mí!, yo no soy un buen trepador y, aunque me he empinado sobre las puntas de los pies, no lo he visto» (Eugenio Montale).

Este modesto trabajo lo ofrezco a creyentes y a no-creyentes. A los creyentes, como ayuda para que estén «siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza» (1 Pe 3, 15), es decir, a verificar y a demostrar la consistencia histórica de la esperanza sembrada en sus corazones. A los no-creyentes, como invitación a que revisen el «caso-Jesús»: ¿y si fuera verdad que en él, el más humano de los hombres, Dios se ha hecho realmente presente? ¿Y si fuera verdad que él tiene en sus manos la clave para descifrar el misterio del hombre? ¿Y si fuera verdad, como dice el Vaticano II, que «quien sigue a Cristo-hombre se

hace él mismo más hombre? (*Gaudium et Spes,* n. 41).

Por último, dedico estas páginas a mi madre, que en la historia de Jesús está experimentando la única palabra de salvación para su propia historia.

1

El "caso-Jesús" dos mil años después

«Proceso a Jesús» es el acertado título de una célebre obra teatral de Diego Fabbri. También nosotros, al igual que los protagonistas de aquel drama, queremos abrir de nuevo el «dossier-Jesús». Y partimos de una pregunta: ¿qué se piensa de Jesús en el mundo de hoy? ¿Qué figura del profeta de Nazaret es la que circula en la cultura contemporánea? Nos limitaremos a recoger algunas voces que hemos detectado en el mundo de las diversas publicaciones y que hemos seleccionado partiendo de un mínimo (¿existió Jesús?) hasta un máximo (¿fue sólo un gran hombre o fue «algo» más?).

¿Existió un hombre llamado Jesús?

«Cristo nunca murió y nunca resucitó; no ha existido jamás»: de este modo, sin ningún tipo de contemplaciones, liquidaba el «caso-Jesús» el diario moscovita «Pravda» de 7 de abril de 1972, dos días antes de la Pascua ortodoxa.

No es mucho más refinado Ambrogio Donini, exponente de la cultura marxista italiana y antiguo profesor de Historia del Cristianismo en la universidad de Bari, discípulo y, más tarde, sucesor del modernista E. Buonaiuti. En su *Enciclopedia delle religioni* (1), este intelectual comunista define así a Jesucristo: «legendario fundador de la religión cristiana, cuya existencia histórica no puede demostrarse con certeza, y que fue convertido en 'hombre-dios' y mediador de la salvación en el dogma y en el culto» (2). Superescéptico en lo tocante al valor histórico-científico de los evangelios, este intelectual comunista no lo es tanto en lo que a su propio trabajo se refiere, cuando él mismo lo define como «una obra original, coherente y de riguroso nivel científico», escrita para que fuera «accesible a amplios estratos populares». ¿La escribiría tal vez teniendo en cuenta que, según la encuesta «Doxa», realizada unos años antes (en 1974), de cada 100 italianos, 64 consideran a Jesús «el personaje más

(1) A. DONINI, *Enciclopedia delle religioni,* Ed. Teti, Milán 1977.
(2) *Ibid.,* p. 208.

importante de la historia», seguido a gran distancia por Garibaldi (11,8 %), Marx y todos los demás?

En la misma línea se mueve Rudolf Augstein, fundador y editor del semanario alemán «Der Spiegel», de tendencia radical-burguesa. En su obra *Jesús, hijo del hombre* «...desearía demostrar con qué clase de legitimidad reivindican las iglesias cristianas a un Jesús que no existe» (3). Para este intelectual liberal no hay ninguna duda: los evangelios son «una especie de supermercado: cada cual puede encontrar en ellos lo que cree que puede servirle: tanto Thomas Münzer como Carlos V, lo mismo el Ché Guevara que el generalísimo Franco. En esencia, todo el cristianismo es un inmenso equívoco que se ha prolongado durante dos mil años. Jesús es el producto de una creación poética colectiva» (4). Augstein no puede negar que haya existido un hombre con el nombre de Jesús; pero no cantemos victoria: «si buscamos al Jesús de carne y hueso, encontraremos sus huellas más en el cielo que en la tierra, más en los mitos populares que en los libros científicos» (5).

El hongo y la cruz es el título de otra obra pseudo-científica, cuyo autor es John Allegro, pro-

(3) R. AUGSTEIN, *Gesù figlio dell'uomo,* Ed. Bompiani, Milán 1974, p. 5.
(4) *Ibid.,* p. 9. Cfr., también p. 24: Jesús es un «fenómeno de condensación de diversas figuras y corrientes de pensamiento, la creación inconsciente de la fantasía de los hebreos de cultura helenística, la antropomorfización de la esperanza de salvación del pueblo hebreo».
(5) *Ibid.,* p. 48.

fesor en Manchester. Para Allegro, el origen del cristianismo se encuentra en una secta de «drogados» que se entregaban a celebrar festines orgiásticos. Dicha secta se centraba en el culto a un hongo venenoso, alucinógeno y estimulante erótico-místico. «Jesús» no es sino el nombre de dicho hongo, de ambigua fascinación sexual, que ya había sido anteriormente venerado por sumerios y esenios; para ser exactos, tal nombre significa propiamente «esperma que salva»: ¿no contiene acaso la enigmática raíz verbal -U, tomada del vocabulario sexual sumerio? La historia de Jesús narrada en los evangelios habría sido totalmente inventada con el fin de revestir míticamente el culto del primordial hongo salvador: oportunamente codificados, los evangelios nos restituyen el hongo. ¡Nada más que el hongo! (6).

¿Un ser pequeño e insignificante?

«Probablemente, Jesús no existió nunca. Y si existió, sería un hombre pequeño y mezquino»: así se expresaba Benito Mussolini en un libelo que escribió en sus años jóvenes. Si bien es verdad que al final de su vida habría de cambiar de opinión, el caso es que no fue el único que lanzó hipótesis acerca de Jesús entre lo pícaro y lo grotesco.

(6) En la misma línea de desbordada fantasía, el periodista Carlo Buldrini afirma que, tras su presunta muerte, Jesús habría muerto *realmente* en Cachemira a los 82 años de edad, rodeado de un enjambre de hijos y nietos.

Véase, si no, la reducción que se hace de Jesús como «prototipo de alienación», como paradigma de todas las desviaciones de la psicopatología religiosa. Así, por ejemplo, para Binet-Sanglé, profesor de psicología en La Sorbona, Jesús fue *teómano* (maníaco religioso), *citófobo* (detestaba la comida: ¡ayunó durante cuarenta días!), *dromómano* (era incapaz de estarse quieto, y de ahí que anduviera siempre de un lado para otro), *impotente* (véanse sus continuas exhortaciones en favor del celibato) y *homosexual* (su predilección por Juan). Un colega de Binet, el profesor J. Soury, no comparte la explicación que da Binet, que lo achaca todo al alcoholismo del padre de Jesús; para Soury, las enfermedades-manías de Jesús se deben a su meningo-encefalitis sifilítica: ¿acaso no se dan en Jesús las primeras muestras de locura cuando, a los doce años, se pone a discutir con los doctores en el templo? Y no faltan quienes pretenden encontrar la causa de todo ello en el trauma neuropsíquico padecido por la madre durante la gestación, debido al temor que sentía de ser repudiada por su prometido, José; prueba de ello sería el mutismo de Jesús ante Pilato (7).

Lo peor es que estas groseras mistificaciones se revisten de cientifismo: ¿acaso no las firman grandes profesores? Así, por ejemplo, para Morton Smith, profesor de historia en la Universidad Co-

(7) Cfr. V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù*, Ed. SEI, Turín 1976, p. 134 (trad. castellana: *Hipótesis sobre Jesús*, Ed. Mensajero, Bilbao 1978).

lumbia de Nueva York, no cabe discusión: Jesús fue verdaderamente homosexual. ¿La prueba de ello?: un fragmento de un presunto evangelio secreto de Marcos donde se cita un bautismo mágico impartido por un Jesús moralmente ambiguo (8). Esto es suficiente, por lo visto, para dar por científica la interpretación de Smith, aun cuando posteriores y cuidadísimas investigaciones han puesto de manifiesto que el llamado «fragmento de Marcos» es una descarada falsificación.

¿Sólo un gran hombre?

¿Qué se piensa de Jesús en el ámbito marxista? Resulta difícil encerrar en un solo grupo a los estudiosos que han afrontado el problema (ya nos hemos referido a Donini). Recojamos ahora el parecer de Bloch, Machovec y Belo.

Hebreo-marxista, con la Biblia en una mano y *El Capital* en la otra: así podríamos describir al filósofo alemán Ernst Bloch (1885-1977). Aunque su aproximación a la figura de Jesús es más de tipo filosófico que histórico, la base de su relectura de los evangelios la constituye, sin duda alguna, la historia: «El establo, el hijo del carpintero, el soñador entre gente sencilla...: todo eso se fundamenta en un material histórico, no en ese otro material convenientemente dorado por el que tanta predilección siente la leyenda» (9). Para Bloch, Jesús no es un fanático inofensivo ni un romántico restaurador del reino de David en el que su Dios habría de ser el Señor. No; Jesús es el más radical revolucionario. Compáreselo, si no, con el último de los revolucionarios contra Roma, el judío Simón, que en el año 132 después de Cristo logró expulsar de Jerusalén a los legionarios del emperador Adriano y que por ello fue aclamado como 'Bar Kochba', o hijo de la estrella. Antes de la absoluta derrota de la resistencia anti-romana (que le supuso el que le fuera cambiado tal apelativo por el de 'Bar Koshba', o hijo de la mentira), Simón fue reconocido como Mesías por la clase dirigente, precisamente porque luchaba por la independencia política de Israel y por la restauración del poder sacerdotal: era la suya, por tanto, una estrategia violenta, pero en favor de una causa conservadora.

Bien distinta es —dice Bloch— la «revolución» de Jesús, condenado por el poder como hereje y subversivo (Mc 14, 64; 15, 26; Jn 19, 7). Es verdad que también la revolución de Jesús fracasó: su expectación —la inminente instauración del reino de Dios— acabó cuando exhaló su último aliento en la cruz. ¿Final de la escatología? Sí, dice Bloch, pero también nacimiento de la utopía: precisamente de la cruz nace el primer brote del gran sueño de la humanidad, que consiste en hacer que nazca el hombre nuevo, el luchador infatigable contra toda alienación, el hombre libre como Jesús que derriba del trono al dios «Padre-Patrono» (y a todos los patronos), convirtiéndose de este modo en el hombre-

(8) M. SMITH, *Il Vangelo segreto*, Ed. Mursia, Milán 1977.
(9) E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, p. 1.482 (trad. castellana: *El Principio Esperanza*, Ed. Aguilar, Madrid 1975).

Dios (10). En este sentido, Jesús está por encima de todos, por encima incluso de los fundadores de las grandes religiones, porque está más unido a nosotros que todos ellos: Cristo «está vinculado a los hombres como nadie, y permanece a su lado como el signo más dulce y, en su dulzura, más abrasador; como el signo que más nos espolea y más nos ama» (11).

Por una parecida e indisimulada simpatía hacia la figura de Jesús se caracteriza igualmente el neomaxista Milan Machovec, profesor de filosofía en la Universidad de Praga, a quien se alejó de la docencia por su implicación en la «primavera de Praga»: «No seré yo quien deplore la desaparición de la religión en cuanto tal. Pero si tuviera que vivir en un mundo que hubiera olvidado totalmente la 'causa de Jesús', entonces preferiría no seguir viviendo... Creo que en tales circunstancias también resultaría imposible la victoria, rectamente entendida, de la 'causa de Karl Marx'» (12).

En comparación con Bloch, el enfoque de Machovec parece estar más libre de esquemas ideológicos y más abierto a los resultados que pudiera ofrecer una investigación histórica rigurosa. Para el filósofo de Praga, la misión de Jesús conserva ciertamente toda la carga política de lucha por el nuevo

(10) E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo,* Ed. Feltrinelli, Milán 1977, pp. 177-178.

(11) *Ibid.,* p. 165.

(12) M. MACHOVEC, en *Marxisti di fronte a Gesù,* editado por I. Fetscher y M. Machovec, Ed. Queriniana, Brescia 1976, p. 134.

futuro, pero sin la reducción de aquel elemento moral que en Bloch se queda en un segundo plano. Para Machovec, el centro del mensaje de Jesús se capta precisamente aquí: en la transformación interior que lleva al hombre, a ejemplo de Jesús, a dedicarse totalmente a la causa de los oprimidos, porque el vuelco radical esperado por Jesús no es «reducible ni al campo social ni al político» (13). De esta forma, Machovec se apresura a guardar distancias con respecto a las relecturas del evangelio en clave exclusivamente socio-política.

La interpretación del acontecimiento-«Cristo» la hace Machovec desde una perspectiva neo-marxista, viendo en Jesús no sólo la expresión de determinadas contingencias socio-económicas (marxismo clásico), sino al portador de unos grandes ideales humanos que componen la síntesis del futuro renovado y que se condensan en el «¡Vivid comprometidamente: la humanidad perfecta es posible!» (14).

Al final, y aun cuando en la cabeza del filósofo hay pocas certezas y muchas dudas (es el precio

(13) M. MACHOVEC, *Gesù per gli atei,* Ed. Cittadella, Asís 1974, p. 105 (trad. castellana: *Jesús para ateos,* Ed. Sígueme, Salamanca 1976[2]).

(14) *Ibid.,* p. 96. Cfr. también, en la p. 98, la traducción-reducción del Padre Nuestro: «Padre nuestro, que estás en la época futura, que tu gloria quede comprometida en nuestro empeño; venga tu reino en el presente; hágase tu voluntad en ese reino futuro y en nuestra propia vida presente; danos hoy el pan de mañana; perdónanos nuestras culpas del mismo modo que nosotros perdonamos a quienes son culpables para con nosotros; y no nos lleves al día de la ruina, mas líbranos del mal».

que debe pagar por su 'presupuesto' ateo y 'neo'-marxista), el corazón del hombre Machovec está indudablemente a favor de Jesús: «Aquella frase tan naturalmente humana y conmovedora —'Quédate con nosotros, que está atardeciendo y se acerca la noche' (Lc 24, 29)— es capaz de inflamar el corazón, aunque la cabeza no crea en la resurrección» (15).

«Un texto para ser utilizado como instrumento ideológico en la lucha de clases»: tal pretende ser el libro del portugués Fernando Belo (16). Y una vez acabada su lectura, hay que decir que al menos en este punto ha acertado de lleno el autor, vista la extraordinaria acogida que obtuvo en el ámbito de la izquierda extraparlamentaria y de los Cristianos por el Socialismo en Italia. En su investigación, Belo parte del presupuesto de que la única lectura válida del evangelio es la lectura marxista, por ser una lectura antiburguesa y antiidealista. Tras haber verificado cuál era el modo de producción en la Palestina del siglo I, Belo intenta analizar la «praxis» de Jesús en el marco de los conflictos de clase de su tiempo.

Leído desde esta óptica, el evangelio de Marcos —por encima de posteriores interpretaciones espiritualistas que constituyen auténticas «raspaduras», es decir, cribas ideológicas operadas por la comunidad— aparece como un relato subversivo centrado en la praxis de lucha de Jesús contra los tres mecanismos de la injusticia social: el poder económico, el poder político y el poder ideológico. Jesús se pone de parte de los oprimidos y en contra de los ricos, los señores y los doctores, y además propone a los suyos una eclesiología comunista, caracterizada por una triple praxis: la praxis de las *manos,* como economía de reparto y en contra de la economía de compraventa (práctica de la caridad contra el poder económico); la praxis de los *pies,* como ruptura de los círculos cerrados de las «clases» y como apertura a todos, en marcha hacia una sociedad sin clases (práctica de la esperanza contra el poder político y religioso); y la praxis de los *ojos,* es decir, la capacidad para ver la praxis de Jesús como demolición de la ideología dominante (práctica de la fe contra el poder ideológico).

(15) *Ibid.,* p. 196.
(16) F. BELO, *Una lettura politica del Vangelo,* Ed. Claudiana, Turín 1975, p. 35 (trad. castellana: *Lectura política del Evangelio,* Ed. Zero, Madrid 1975).

Esta relectura de Belo, que tiene el innegable mérito de haber puesto de relieve los componentes económicos, sociales y políticos de la praxis mesiánica de Jesús, tiene, sin embargo, la gran limitación de que se presenta como «la» lectura del evangelio. Ahora bien, este dogmatismo ha suscitado no pocas reservas incluso en el mismo campo «cristiano-marxista». Así, por ejemplo, Giulio Girardi objeta: si el cristianismo se reduce a una práctica social subversiva, ¿cómo se puede seguir hablando de la originalidad de la esperanza cristiana? No es «disolviendo» el evangelio en la lucha de clases —sigue ar-

guyendo Girardi– como se demuestra la conciliabilidad entre fe y marxismo (17).

También subyace al intento de Belo el postulado de base de las demás interpretaciones marxistas, según el cual la única garantía de verdad sería la praxis revolucionaria marxista. Sin un análisis crítico de dicho postulado, se acaba por encontrar en el evangelio lo que de antemano se deseaba encontrar. Se efectúa una «raspadura» en el texto: los elementos que corresponden a la opción previamente tomada se consideran como elementos originales. Cuando, al final, del Hijo del Hombre ya no queda más que «el programa comunista y la estrategia transformadora», los tiempos de oración se convierten en «tiempos para corregir la estrategia»; la eucaristía se hace «praxis económica de compartir el pan»; la resurrección deviene «símbolo de insurrección» (18); y entonces hay que preguntarse si todavía estamos leyendo el evangelio de Marcos... o ¡el evangelio de Marx!

No deseamos anticipar conclusiones; pero tampoco podemos dejar de hacer una pregunta: ¿es metodológicamente correcto acercarse a una historia como la de Jesús desde unos presupuestos ideológicos y no desde una seria y serena crítica histórica?

(17) G. GIRARDI, «Matérialisme historique et identité chrétienne», *Lettre*, n. 198 (février 1975), pp. 29-31.
(18) F. BELO, *op. cit.*, pp. 98, 126, 180.

2
La historia del "caso-Jesús"

Tras haber escuchado algunas voces de la cultura contemporánea, al objeto de comprobar cómo se percibe y se resuelve hoy el problema-Jesús, echemos ahora una mirada al pasado para analizar –en un rápido recorrido– la historia del problema. De este modo podremos situar el actual debate en su adecuado contexto. Se trata de una historia relativamente reciente que se inició hacia finales del siglo XVIII. Hasta entonces, toda la cristiandad había siempre creído tranquilamente que los evangelistas –diríamos hoy– son una especie de reporteros gráficos siempre dispuestos a «filmar» los gestos y palabras de Jesús o, cuando menos –y éste sería el caso de los dos evangelistas no apóstoles (Mar-

cos y Lucas)—, a «estenografiar» el relato de la vida del Maestro, escuchado de boca de los testigos oculares.

«Tan cierto como el Evangelio»: es un dicho popular que refleja perfectamente esta actitud de confianza sencilla y espontánea que estuvo vigente durante los primeros dieciocho siglos de la era cristiana. Con la Ilustración, el hombre moderno pretende someter a verificación racional todas las verdades, incluida la de la fe, y comienza a ponerse en una actitud problemática (que no tarda en convertirse en escéptica) en lo referente a los datos evangélicos. De este modo se inicia la fase crítica o hipercrítica, que subdividimos en tres períodos: el primero, que abarca de finales del siglo XVIII hasta finales del XIX; el segundo, hasta la primera mitad del siglo XX; y el tercero, desde la postguerra hasta nuestros días.

Primer período: «No a Cristo, sí a Jesús»

Podemos indicar la fecha exacta en que comienza este primer período: 1778. Aquel año se publicaba el último compendio de un extenso manuscrito de cuatro mil páginas titulado *La intención de Jesús y la de sus discípulos*. Su autor —Samuel Reimarus, un deísta alemán, defensor a ultranza de una religión natural y filosófica— había muerto diez años antes sin haber tenido el valor de publicarlo; el editor, el filósofo racionalista G. E. Lessing, lo había dado a la imprenta como si se tratara de un escrito anónimo. En realidad, lo que en dicho libro se afirmaba era una tesis revolucionaria, según la cual hay que distinguir en los evangelios entre el proyecto de Jesús y el objetivo de sus discípulos.

Jesús no había soñado jamás con fundar una nueva religión; no realizó milagros; no habló de su muerte, y mucho menos de su resurrección. Era un revolucionario judío que, como tantos otros revolucionarios de su tiempo (Judas el Galileo, Teudes o Bar Kochba), predicaba el advenimiento de un reino terrenal y se proponía liberar a sus compatriotas, encabezando una rebelión armada contra el dominio romano. Un mesías político, en suma. Pero su proyecto se vino abajo miserablemente, como él mismo lo declara con su grito de desilusión desde la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?».

Totalmente diferente es el plan de sus discípulos. Estos se encuentran ante un desastre: durante mucho tiempo habían soñado con el día en que unos se sentarían a la derecha y otros a la izquierda del nuevo rey... y ahora no podían resignarse a volver al duro trabajo que les aguardaba en Galilea. Entonces idean un fraude: secuestran el cadáver del maestro y se inventan la historia de la resurrección y del futuro regreso glorioso de Jesús, al objeto de ganarse adeptos a la nueva religión. Fueron los discípulos, por consiguiente, quienes desnaturalizaron la figura de Jesús, presentándolo como el Cristo, es decir, como el mesías religioso que, con el fin de re-

dimir del pecado a la humanidad, se ofrece voluntariamente a la muerte y después resucita. Este es justamente el Cristo que encontramos en los evangelios.

En su interpretación del «caso-Jesús», Reimarus está profundamente condicionado por sus «a priori» filosóficos, como es, por ejemplo, su rechazo racionalista de lo sobrenatural. Y es él el primero que introduce en los evangelios la distinción crítica —que acabará convirtiéndose en clásica— entre lo que, según él, sería el verdadero Jesús (el profeta revolucionario de Nazaret) y el Cristo, es decir, la figura idealizada por sus discípulos.

En esta línea se mueve la llamada *teología liberal*, la cual, al proponerse conciliar la fe con la *razón —en la práctica, con la filosofía idealista* de la época—, intenta liberar la imagen de Jesús de las «incrustaciones» dogmáticas, que se iniciaron con la primera comunidad cristiana y prosiguieron a lo largo de las sucesivas épocas. Gracias a esta labor de «restauración» sería posible «volver al hombre-Jesús de Nazaret», reconstruir exactamente su biografía histórica e incluso esbozar su itinerario psicológico. Así, por ejemplo, para el principal representante de esta escuela, A. Harnack, Jesús no enseñó ningún dogma, no realizó ningún milagro y no fundó ninguna religión. Su mensaje se reducía a la idea —idea sumamente aceptable para cualquier religión que pretenda ser racionalmente sostenible— de que Dios es Padre de todos; consiguientemente, Jesús no es el Hijo de Dios, sino un hombre que ha

tenido una excepcional experiencia de la paternidad divina (1).

Típico de esta tendencia es también E. Renan, que describe a Jesús como el «tierno galileo» que «encuentra al Padre celestial en medio de las verdes colinas y de las cristalinas fuentes, entre grupos de niños y mujeres que, con el ánimo exultante y el cántico de los ángeles en el corazón, aguardaban la salvación de Israel» (2).

Y así podríamos seguir contemplando una larga serie de «retratos» de Jesús, desde el que lo describe como el más elevado creador del sentimiento religioso hasta el de la perfecta encarnación del ideal moral de la humanidad.

El golpe de gracia a todas estas «historias» de *Jesús de tinte liberal lo asestó la ya clásica obra del* joven Albert Schweitzer: *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* (3), es decir, una «Historia de las historias de Jesús» en la que, partiendo de Reimarus, se muestra con inexorable agudeza que todas esas vidas, aunque pretendan haber sido deducidas de los evangelios, en realidad no eran sino representaciones acomodadas a las circunstancias de la época. Toda época, toda teología, todo autor ha revestido a Jesús con sus propios ropajes: los racionalistas representaban a Jesús como el «gentle-

(1) A. HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Ed. Queriniana, Brescia 1980.
(2) E. RENAN, *Vida de Jesús*, E. D. A. F., Madrid 1981[3].
(3) A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

man» ideal de la era victoriana; los socialistas, como el primero de los grandes reformadores sociales; los idealistas, como la más elevada manifestación del espíritu humano; los estetas, como el artista genial de la palabra; y los innumerables pseudocientíficos hacían de él un personaje de novela. El resultado de la investigación de Schweitzer es sorprendente: se había acabado sustituyendo al Cristo de la Iglesia por el Jesús de la teología liberal y racionalista; ¡y el Jesús de un protestante liberal será siempre y únicamente un protestante liberal!

Pero también el doctor Schweitzer cae en la tentación de la reconstrucción psicológica del «verdadero» Jesús, a quien representa como el predicador convencido de la inminencia del fin del mundo, el cual, desilusionado al comprobar que éste no se produce, emprende el camino doloroso de la cruz en la certeza de que Dios, para instaurar su Reino, le exigía una «prueba». Al maestro predicador de una moral totalmente interior que propugna Harnack, viene a sustituirle la figura de un actor apocalíptico que oscila entre el heroísmo y el fanatismo.

Sin embargo, y aunque parezca extraño, este profeta de Nazaret sigue hablando al joven Schweitzer y le dice: «Tú, no obstante, sígueme»; un mensaje con el que cierra su último libro de teología para emprender el camino de la caridad: para encontrar a Cristo vivo en los hermanos; para lo cual marcha a sepultarse en el corazón de Africa, entre los leprosos de Lambarené, con quienes vivirá hasta su muerte, acaecida en 1965.

Segundo período:
«No a Jesús, sí a Cristo»

El de Schweitzer fue uno de los golpes más decisivos contra las pretensiones del racionalismo liberal. Se abría así, justamente a comienzos de siglo, un nuevo capítulo. Prosiguiendo en el surco abierto por la distinción-división entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, algunos estudiosos alemanes del campo protestante dieron la vuelta al planteamiento, rechazando el intento (que se había declarado frustrado) de la razón consistente en llegar al Jesús del pasado, y optando, en cambio, por la fe, a la que consideran la única capaz de ponernos en comunicación con el Cristo vivo en el presente de la Iglesia (4).

En esta línea se mueve Rudolf Bultmann († 1976), pastor protestante y defensor apasionado de la línea anti-racionalista, típica de la más genuina tradición luterana. En 1921 aparece su *Historia de la tradición sinóptica,* obra ya clásica en la que Bultmann considera imposible, ilegítima e innecesaria la investigación histórica de los evangelios (5).

(4) M. KAHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche Christus,* München 1892 (reimpreso en 1953): se comienza a hablar del Jesús «histórico», es decir, del Jesús de la historia pasada, y del Cristo «de la fe»; los evangelios no nos transmiten el primero, pero sí nos anuncian el segundo: «El Señor resucitado no es el Jesús de la investigación histórica que subyace a los evangelios, sino el Cristo de la predicación apostólica, de todo el Nuevo Testamento».

(5) Cfr. A. RIZZI, *Cristo Verità dell'uomo,* A. V. E., Roma 1972, pp. 11-15.

a) La *investigación de la historia de Jesús* es *imposible* de hecho, porque los evangelios no son ninguna relación ordenada de testigos oculares, sino creaciones posteriores que salieron a la luz después de una prolongada gestación colectiva (al menos unos cuarenta años después de los acontecimientos que relatan), efectuada en el seno de una comunidad creyente que no pretendía conservar como reliquias intactas las palabras y las acciones de Jesús, sino que quería dar un testimonio de su propia y apasionada fe en él. No es, consiguientemente, una historia que nos informe acerca de la vida de Jesús, sino un *Kerygma,* una profesión de fe que propone una determinada visión de nuestra vida.

Pero, además, la investigación histórica es imposible por otro motivo: a nivel literario, los evangelios no se nos presentan como obras unitarias cuyo responsable sea el evangelista respectivo al que está atribuido cada uno de ellos, sino como un conjunto heterogéneo y fragmentario, una colección de trozos sueltos o «formas» (de ahí la expresión técnica *Formgeschichte* = historia de las formas); o, si se prefiere, una colección de perlas aisladas que después han sido unidas con un hilo que no tiene pretensión alguna de ser el hilo originario.

Plasmados por las primeras comunidades, los fragmentos evangélicos no reflejan la historia de Jesús, sino la historia de aquellas comunidades, con sus necesidades, sus ideales y sus situaciones vitales. Conclusión: «Indudablemente, soy de la opinión —dice Bultmann— de que no podemos saber nada de la vida y de la personalidad de Jesús, porque las fuentes cristianas no se han interesado en ello, a no ser de un modo muy fragmentario y con unas connotaciones legendarias, y porque no existen otras fuentes acerca de Jesús» (6).

b) Además de ser imposible de hecho, la investigación histórica es *ilegítima* de derecho; es decir, no sólo es concretamente impracticable, sino que además es teológicamente inaceptable. Los evangelios son palabra de Dios, ¿y quiénes somos nosotros —protesta el «luterano» Bultmann— para ir a pedirle a Dios las garantías de credibilidad de su palabra? Si acaso, será la propia Palabra la que se interrogue acerca de nosotros, la que nos pregunte a nosotros si deseamos creer o no. ¿Qué clase de fe sería aquella que únicamente creyera cuando la razón humana ha decidido que se puede creer en la palabra de Dios?

c) Pero, en definitiva, ¿acaso no resulta *inútil* ponerse a rebuscar en las vicisitudes pasadas del Jesús de hace dos mil años, siendo así que la Iglesia me dice lo esencial de él, a saber, que es el salvador de mi vida y el Señor de la historia? Este es el Jesús del que tengo necesidad; este Jesús sí es significativo para mí; este Jesús es el que me llama a pasar, de la existencia inauténtica del hombre común, a la

(6) R. BULTMANN, *Gesù,* Ed. Paideia, Brescia 1975, p. 103.

existencia auténtica del discípulo del evangelio. Ilustremos este pasaje de Bultmann con un ejemplo: en el arte pictórico suele representarse a San Antonio de Padua como un hermoso e intrépido joven de cabellos ondulados. Supongamos que la investigación histórica desmintiera estos datos «anatómicos»: ¿qué saldría ganando la gente con una estatua «conforme al original», cuando ya tiene a «su» San Antonio, en quien confía y a quien siente cercano? ¿No correría el peligro ese San Antonio «histórico» de no significar nada para nadie?

Tercer período: «Sí a Jesús, el Cristo»

Una postura tan radical como la formulada por Bultmann no podía dejar de provocar fuertes reacciones. La más interesante es la que se produce dentro de su propia «escuela» inmediatamente después de la II Guerra Mundial.

En una conferencia pronunciada el 20 de octubre de 1953, con ocasión de una reunión de exalumnos de Bultmann, Ernst Käsemann dio comienzo a la «contestación» de las tesis del maestro (7). El camino trazado por Käsemann es un ca-

(7) E KASEMANN, «Das Problem des historischen Jesu», en *Zeitschrift fur Theologie und Kirche* 51 (1954), pp 125 153 He aqui como el mismo teologo reevocaba aquella historica intervencion veinte años despues, en la Semana Biblica de Lovaina «Nunca podre olvidar un dramatico encuentro de Bultmann con sus antiguos alumnos El maestro hacia del Jesus terrestre un promotor de la Ley, lo cual era coherente con su insistencia en la llamada a la decision Pero un abismo se abrio de pronto cuando yo respondi que, en tal caso, el

mino intermedio entre la actitud historicista y positivista de la teología liberal y la actitud anti-histórica y fideísta de la teología kerygmática de Bultmann. ¡Mucho cuidado —dice Käsemann— con eliminar la tensión dialéctica entre historia y fe! El Cristo de la fe y el Jesús de la historia son una misma y única persona. Si bien es verdad que la existencia histórica de Jesús sólo puede comprenderse a la luz de la resurrección (porque, de lo contrario, ¿qué diferencia habría entre Jesús y un gran profeta como, por ejemplo, Juan Bautista?), es igualmente cierto que la Pascua no puede comprenderse si no es enraizada y referida a los hechos que la precedieron. Consiguientemente, o el Señor glorificado tiene el mismo rostro que el Crucificado o, de lo contrario, estamos sustituyendo al Nazareno por un fantasmal e impalpable ser celeste.

De acuerdo con su maestro, Käsemann sostiene que, evidentemente, la investigación histórica es *insuficiente* por sí sola para desvelarnos la dimensión profunda de Jesús de Nazaret: sólo la fe de la Iglesia nos hace descubrir en él al Cristo, al Hijo del Dios vivo («no la carne ni la sangre...»). Pero, a di-

Cristo resucitado debia rescatarnos del Jesus terrestre (. .). No se puede prohibir a los historiografos que apliquen sus analisis y sus reconstrucciones al Nuevo Testamento, aunque sea preciso ponerles en guardia contra la tentacion de identificar 'kerygma' y 'tradición historica' El Nuevo Testamento contiene, efectivamente, datos historicos, y el nacimiento del 'kerygma' cristiano representa un proceso historico Pero, por su parte, la propia fe no puede por menos de tomar sus precauciones en lo tocante a las palabras, las obras y el destino del Jesus terrestre» (Tomado de unas hojas ciclostiladas que se distribuyeron entre los asistentes a la Semana Biblica).

ferencia del propio maestro, la investigación histórica, según Käsemann, es *importante* para la misma fe, porque, de hecho, nos hace tomar conciencia de que Dios ha actuado en la historia antes de que nosotros fuéramos creyentes; al igual que los sinópticos, también nosotros debemos mantenernos firmemente anclados en la historia de Jesús para poder afirmar categóricamente que es de esa historia, y no de nosotros, de donde nos viene la salvación (8).

En síntesis, son tres los puntos con los que Käsemann determina la orientación de esta nueva fase: primero: si no existe conexión alguna entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, el cristianismo se convierte en un mito; segundo: si la Iglesia primitiva no sentía interés alguno por la historia de Jesús, entonces no se explica por qué fueron escritos los evangelios (¡podría haber bastado con las cartas de Pablo!); y tercero: es nuestra propia fe la que exige la certeza acerca de la identidad entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado (a no ser que pretendamos que los creyentes padezcan de estrabismo...).

Católicos y protestantes unidos por la «tercera vía»

Tras de la reacción a las tesis de Bultmann, el clima que se respiraba en el campo protestante cambió profundamente.

(8) E. KÄSEMANN, *Essays on New Testament Themes*, Londres 1954, p. 33 (trad. castellana: *Ensayos exegéticos*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978).

Escuchemos a otro discípulo de Bultmann, Günther Bornkamm: «Los evangelios no justifican ni la resignación ni el escepticismo, sino que, por el contrario, nos revelan con inusitada fuerza e inmediatez la figura histórica de Jesús, aunque lo hagan de distinta manera de como lo hacen las crónicas y las descripciones históricas. Resulta especialmente evidente que lo que los evangelios refieren del mensaje, las obras y la historia de Jesús se caracteriza siempre por una autenticidad, un frescor y una originalidad que la fe pascual de la Iglesia no oscurece en absoluto; y esas características nos reconducen directamente a la figura terrena de Jesús... Ahora lo vemos con mayor claridad» (9).

Si, por una parte, la teología protestante ha abandonado la orientación fideísta y se ha abierto a la posibilidad y al valor de la investigación histórica, la teología católica, por otra parte, ha superado la orientación historicista de la apologética clásica y ya no ve los evangelios como si se tratara de biografías en el sentido moderno, sino, ante todo, como testimonio de fe. Tanto en el campo protestante como en el católico se sigue una «tercera vía» que permita ver la continuidad entre la historia de Jesús anterior a la Pascua y la posterior a ella; es decir, que ponga de manifiesto la identidad de «Jesús, el Cristo».

(9) G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, Ed. Claudiana, Turín 1977, p. 19 (trad. castellana: *Jesús de Nazaret*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982[3]).

Esta «tercera vía» está jalonada por los tres estadios de la formación de los evangelios, tal como son reconocidos por las recientes declaraciones del Magisterio (10): 1) El primer estadio es el de *Jesús,* que escoge a sus discípulos, vive en comunión con ellos, enseña de un modo incisivo y fácilmente memorizable y realiza gestos que se caracterizan por su novedad absoluta. 2) El segundo estadio es el de la *comunidad* primitiva, que —a la luz de la Pascua y bajo la guía de los apóstoles— transmite, interpreta y actualiza las palabras y los hechos de Jesús. 3) El tercer estadio es el de los *evangelistas,* los cuales —y como consecuencia de todo lo anterior— ya no son vistos como «estenógrafos» directos de los hechos, sino como teólogos y catequistas que seleccionan, sintetizan y adaptan el material recibido de la tradición.

Tras dos siglos de ásperos debates, tanto la crítica protestante como la católica han reencontrado —eso sí, por caminos científicos (y ésta es la gran diferencia con el pasado)— la serenidad y la confianza de los primeros dieciocho siglos de la Iglesia: en el mensaje de los evangelios nos encontramos con la historia auténtica de Jesús.

---

(10) Cfr. la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia,* de 21 de abril de 1964 (*AAS* 56 [1964], pp. 712-718); Constitución Dogmática *Dei Verbum,* del Vaticano II; Discurso de Pablo VI a la Pontificia Comisión Bíblica el 14 de marzo de 1974 (*AAS* 66 [1974], pp. 235-241); Declaración de la Comisión Teológica Internacional, «Alcune questioni riguardanti la cristologia», en *La Civiltà Cattolica,* qu. 3.129 (1-XI-1980), pp. 260-278.

3
¿Qué es un "evangelio"?

En el planteamiento del problema de la historicidad de los evangelios sucede que frecuentemente nos quedamos bloqueados en un punto muerto, porque no nos han sido previamente aclarados los dos términos de fondo del asunto: «evangelio» e «historia». Esto es precisamente lo que pretendemos hacer en este capítulo y en el siguiente. Y para ello, primero nos preguntaremos «¿qué no es?» evangelio, y luego nos preguntaremos «¿qué es?». Y lo mismo haremos con la «historia». De este modo podremos ver en qué sentido son históricamente dignos de consideración los evangelios.

¿Qué no es un evangelio?

Todos recordamos el gran nivel de aceptación que obtuvo la película *Jesús,* de Zefirelli: «¡una película igualita que el evangelio!». Claro que también hubo quien se lamentó de que en tiempos de Jesús no se hubiera inventado el cine, que habría sido la manera de que pudiéramos contar con un precioso quinto evangelio en celuloide, y seguramente con algunos ángeles más que los que puso el católico Zefirelli.

No vamos a discutir la popularidad obtenida por el Jesús «televisivo». Lo que sí queremos es poner de relieve cómo dicho «film» ratifica la opinión, tan difundida entre la gente, de que los evangelios son un calco exacto y minucioso de la vida de Jesús que incluso permiten establecer una serie de fechas absolutamente seguras, como la del bautismo de Jesús, que habría tenido lugar el 16 de enero del año 28; o la del sermón de la montaña (el 19 de junio), o la transfiguración (el 6 de agosto del 29), y la muerte de Jesús (el 7 de abril del año 30). Y mientras tanto, ¡los historiadores no consiguen hoy ponerse de acuerdo acerca de la fecha exacta del nacimiento de Jesús! Y con respecto a la fecha de su muerte, oscilan entre el 14 y el 15 de «nisan» y los años 30 y 33... Pero ¿cómo explicar —con esta visión de los evangelios como «reportajes»— las lagunas existentes en el relato? ¿Y las diferencias entre los distintos evangelistas? Por ejemplo: ¿pronunció Jesús las bienaventuranzas desde lo alto de un monte (Mt 5, 1) o en un paraje llano (Lc 6, 17)? ¿Curó a uno (Lc 18, 35) o a dos (Mt 20, 30) ciegos en Jericó? ¿Cuántas veces fue a Jerusalén a lo largo de su vida pública: una sola vez (Mt, Mc, Lc) o varias veces (Jn)? Los ladrones que injurian a Jesús en la cruz ¿son los dos (Mt 27, 44 y Mc 15, 32) o uno solo (Lc 23, 39)? ¿Y cómo se explica el que Mateo (caps. 5-7) ponga en boca de Jesús en su primer discurso muchas cosas que Lucas, por su parte, disemina a lo largo de su evangelio?

Si recurrimos a la visión tradicional, el problema no tiene salida, a no ser que queramos volver a soluciones de tipo «concordista», según las cuales Jesús habría pronunciado las bienaventuranzas tal como lo refiere Mateo, «sobre el monte», y luego, una vez descendido al llano, las habría vuelto a repetir como nos lo dice Lucas; o habría realizado dos distintas curaciones en Jericó: una vez a un solo ciego, y otra vez a dos... Pero ¿de veras deseamos volver a abrir la página de un concordismo tan ingenuo precisamente ahora, cuando apenas acabamos de doblar el recodo de la hipercrítica?

¿Cómo nacieron los evangelios?

La sarta de preguntas que acabamos de formular constituye una serie de falsos problemas. Todo resulta más sencillo e inteligible si aceptamos la postura ya unánimemente admitida por los expertos y oficialmente consagrada por el magisterio conciliar: como ya hemos indicado, y según la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (n. 19), el

proceso de formación de los evangelios atravesó tres etapas: la de Jesús, la de la primera comunidad y la de los evangelistas. Es decir: Jesús vivió y anunció el evangelio, las primeras comunidades cristianas lo testimoniaron y predicaron, y los evangelistas lo pusieron por escrito (y no antes del año 70 d.C.).

Así pues, entre Jesús y los evangelistas hay un amplio intervalo de tiempo —el «tiempo de la comunidad»: unos 30 años o más— durante el cual fue transmitido, interpretado y actualizado el evangelio.

Veamos ahora más de cerca el papel que desempeñó la primitiva comunidad en sus tres fundamentales centros de interés: la liturgia, la catequesis y la misión.

a) «Participaban en la cena del Señor» (Hech 2, 42). Esta es una de las primeras necesidades de los primeros grupos de cristianos: celebrar la memoria del Señor («Haced esto en memoria mía»: 1 Cor 11, 25). Es justamente en este ámbito litúrgico donde se plasman diversos fragmentos del evangelio: la multiplicación de los panes, por ejemplo, es considerada como una anticipación de la última cena, y por eso es descrita en clave «eucarística»: tomó el pan, alzó los ojos al cielo, pronunció la bendición, lo partió y lo distribuyó... (cfr., por ejemplo, Lc 9, 16 y 22, 19).

b) «Escuchaban con asiduidad la enseñanza de los apóstoles» (Hech 2, 42). Es el otro momento fuerte de la comunidad: el momento de la catequesis. Y es esta necesidad catequética la que explica el que se repitan las sentencias de Jesús y se extrapolen de un contexto histórico determinado: lo importante no era saber *cuándo* había hablado Jesús de una determinada manera, sino *qué* había dicho. Así se explica también el tono «didascálico» de algunas perícopas como, por ejemplo, la de Jesús caminando sobre las aguas después de la multiplicación de los panes. Esta perícopa concluye, en el evangelio de Marcos, con una reacción de temor por parte de los discípulos: «...quedaron en su interior completamente estupefactos, pues no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada» (Mc 6, 51-52). Pero, según el evangelio de Mateo, «los que estaban en la barca se postraron ante él diciendo: 'Verdaderamente eres Hijo de Dios'» (Mt 14, 33).

Resulta difícil conciliar ambas reacciones (incredulidad y fe); pero si tenemos en cuenta la preocupación catequética de Mateo, veremos que su relato no pretende tanto presentarnos el hecho tal como sucedió históricamente, sino tal como catequéticamente era releído por las primeras comunidades, las cuales se sentían así directamente interpeladas en orden a dar al Señor su propia respuesta de fe: «¡Verdaderamente eres Hijo de Dios!».

c) Una tercera necesidad muy vivamente sentida en la Iglesia primitiva era la necesidad misionera: predicar el evangelio a *todos,* judíos y paganos. Si por lo que se refiere a estos últimos el argumento más impresionante era el de los milagros (de ahí las diversas colecciones de relatos milagrosos), por lo que hace a los judíos la «prueba del nueve» de la mesianidad de Jesús era la Escritura (de ahí las diversas listas de pasajes del Antiguo Testamento «dispuestos para ser usados»).

Como puede verse, la primera comunidad no ha desempeñado un papel pasivo en la transmisión del evangelio: no nos ha transmitido una historia «fosilizada», un libro petrificado, sino una historia viva y significativa, un evangelio que es preciso revivir y reescribir continuamente.

Ahora bien, ¿no es ésta la auténtica fidelidad al pasado?

«Para mejor entender esta tarea de formación de los evangelios a lo largo de medio siglo, podemos valernos de una *imagen cinematográfica.* Los apóstoles habían quedado «impresionados» por la figura de Jesús al modo como un rostro «impresiona» una película. Pero era preciso «desarrollar» *(revelar)* dicho rostro. Del mismo modo que el baño químico en el laboratorio realiza dicho «desarrollo» *(revelado)* y hace que aparezca el rostro en positivo, así también la vida de las distintas comunidades hizo de ambiente «reactivo» y fue, poco a poco, evidenciando los rasgos de la figura de Jesús. De este modo, y en función de las necesidades y las circunstancias, tanto en Jerusalén como en Antioquía o en Grecia fueron apareciendo diversos «flashes» sobre Jesús: relatos de la pasión, de las parábolas o de los milagros, recuerdos de sus palabras... Pero para hacer una película hay que unir dichos «flashes» o «planos», al objeto de ir formando las «secuencias». Así funciona también la reagrupación de los relatos acerca de Jesús. Para un misionero, por ejemplo, era útil disponer de una colección de milagros (en Mateo tenemos una serie seguida de diez de ellos: caps. 8-9) o de parábolas (que Marcos las presenta reunidas en su «jornada de las parábolas»). Los «planos» sobre la vida de Jesús se unieron, pues, en «secuencias» y llegó a imponerse una serie de «escenas-tipo». Tan sólo quedaba una última operación para tener la película: el «montaje», esto es, la organización de estos diferentes elementos por obra de un autor» (1).

Y henos aquí frente a la última etapa de la formación de los evangelios: la que se debe a la intervención de cada uno de los evangelistas, los cuales, aun permaneciendo fieles al material procedente de la tradición, le confieren a éste una nueva sistematización literaria y una nueva interpretación teológica. Por eso puede hablarse en verdad de un evangelio *«según»* Mateo, Marcos... No se trata, como luego veremos, de simples compiladores, sino de ver-

(1) E. CHARPENTIER, *Des Évangiles à l'Évangile,* Paris 1976, pp. 35-36 (trad. castellana: *De los evangelios al Evangelio,* Ed. Verbo Divino, Estella 1979), cfr. también, del mismo autor, *Giovinezza perenne della Bibbia,* Ed Paoline, Roma 1979.

daderos autores; por eso, y aun tratándose de un mismo Jesús, puede hablarse de cuatro «rostros» que no pueden reducirse a un solo evangelio unificado.

¿Qué es un evangelio?

En síntesis, los componentes típicos del género literario «evangelio» pueden reducirse a «relato y testimonio», o «historia y kerygma»; o mejor aún: «historia kerygmática de Jesús, el Cristo» (2).

a) *Historia.* La salvación cristiana no es una teoría ni una ideología, sino un acontecimiento; no es una evasión del mundo, sino una invasión: es encarnación. Y en cuanto historia, la salvación tiene un antes y un después, un comienzo y una plenitud.

El comienzo del evangelio lo sitúa Marcos en la predicación del Bautista; Mateo y Lucas lo sitúan aún más atrás: en el nacimiento de Jesús, que es visto como el último eslabón de una larga cadena que se remonta, en el caso de Mateo, hasta Abraham, y en el caso de Lucas hasta Adán; Juan, por su parte, lo ubica en el principio absoluto, antes de que comenzara el tiempo: «En el principio existía el Verbo» (1, 1), que refiere al comienzo primordial del Génesis (1, 1).

(2) R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i vangeli. Storia ed ermeneutica,* Ed. Cittadella, Asís 1979, pp. 126-131 (trad. castellana: *A Jesús, el Cristo, por los evangelios,* Ed. Sigueme, Salamanca 1982).

El vértice del anuncio evangélico viene representado por el acontecimiento supremo: muerte-resurrección. Esta es, proporcionalmente, la sección más amplia de toda la trama evangélica: sólo en Marcos, que es el evangelio más corto, de los aproximadamente 680 versículos que contiene, los últimos acontecimientos de la vida de Jesús, que se suceden en el plazo de unas cuantas horas, ocupan 140 versículos (una quinta parte, más o menos, de todo el evangelio).

Sin embargo, decir que los evangelios son historia de Jesús no significa decir —lo repetimos una vez más— «biografía» de Jesús. En una biografía (en el sentido clásico del término) se citan las fuentes, se sigue de manera escrupulosa la cronología (3)... En los evangelios, en cambio, tan sólo el esquema general de los grandes acontecimientos sigue un desarrollo cronológico (bautismo-ministerio público-pasión-resurrección), mientras que el plan detallado de los diversos episodios está en función de la teología del evangelista. Por eso es por lo que un mismo

(3) Cfr. la postura del gran LAGRANGE en *Il vangelo di Gesù Cristo,* reproducida en *Non di solo pane. Il catechismo dei giovani* (CEI, Roma 1979, p. 37): «He renunciado a proponer a los lectores una 'Vida de Jesús' según el modelo clásico; he preferido dejar que hablen los cuatro evangelios, que, aunque sean insuficientes como documentos históricos para escribir una historia de Jesucristo como un autor moderno escribiría la historia de César Augusto o del cardenal Richelieu, sin embargo, poseen tal valor como reflejo de la vida y la doctrina de Jesús, tal sinceridad y tal belleza que cualquier intento de hacer revivir a Cristo se desvanece ante la palabra inspirada. Los evangelios son la única historia de Jesús que se puede escribir. Lo único que hay que hacer es comprenderlos lo mejor posible».

episodio puede ocupar distintos lugares en los diferentes evangelios. *Así, por ejemplo, la visita de Jesús a Nazaret* es situada por Mateo (13, 53-58) varios capítulos después del sermón de la montaña (caps. 5-7), mientras que en Lucas aparece al comienzo de la actividad pública de Jesús (4, 16-30). La razón de ello es que a Lucas no le importa tanto «cuándo» fue Jesús a Nazaret, sino el sentido de lo que allí dijo. Pues bien, para Lucas, el mensaje que Jesús proclama en su ciudad constituye la inauguración de su actividad mesiánica (mientras que, para Mateo, el discurso inaugural y programático es el de las bienaventuranzas, y por eso lo coloca precisamente al comienzo de la actividad pública).

b) *Kerygma*. El carácter kerygmático de los evangelios (es decir, el que los evangelios sean profesión de fe) es algo que se desprende de su génesis, de su contenido y de su intención.

El origen de los evangelios no se parece en nada al origen de un «reportaje»: unos apuntes, apresuradamente tomados en un bloc de notas durante el acontecimiento, que después se revisan, se desarrollan y se sistematizan. Los evangelios no nacen de ningún tipo de notas tomadas por los evangelistas, sino que guardan relación con una tradición viva que, desarrollada en diversas etapas, cristaliza en una serie de bloques narrativos y en unas determinadas perspectivas teológicas que los redactores últimos recogen y organizan en la redacción final.

El contenido de los evangelios se enmarca en la categoría del «testimonio»: profesión de fe en Jesús como único Señor y salvador. No son, por tanto, un relato neutro o una información aséptica, sino una pregunta que requiere una respuesta de fe, una llamada a la opción definitiva.

Lo mismo podemos decir de su intención o su destino: no consiste en satisfacer la curiosidad de los lectores, sino en comprometer a éstos a que acojan la palabra de la salvación. Lo cual conlleva un marcado acento «actualizador»: los evangelistas remiten al primer cristiano, Jesús, para dar una respuesta a los problemas de las comunidades cristianas de su tiempo. Así pues, los evangelios son tradicionales y actuales: la «memoria Iesu» que proponen no consiste en simple repetición y conservación, sino que es «depósito», pero no como un tesoro que se esconde bajo tierra, sino más bien como simiente que, una vez echada en tierra, crece y fructifica. *Es una memoria «capaz de futuro».*

c) Ambos componentes —relato y testimonio— no están *yuxtapuestos* en los evangelios, sino íntimamente unidos, hasta el punto de producir una única realidad literaria: son *relato-testimonio;* es decir, anuncian el mensaje relatando una historia, y relatan una historia para proclamar el mensaje. La historia es el mensaje, y viceversa.

¿Por qué unos evangelios tan tardíos?

El primer escrito del Nuevo Testamento, cronológicamente hablando, es la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses, que puede datarse en torno al año 51 de nuestra era. El primer evangelio, en cambio (el de Marcos), aparece unos veinte años después, hacia el año 70. Y los demás, aún más tarde. ¿A qué se debe el que, después de las cartas de Pablo –que, de hecho, también nos transmiten lo esencial de Jesús–, las comunidades primitivas sintieran la necesidad de estos relatos-testimonio? ¿Y por qué aparecen éstos tan tarde? (4).

Al comienzo de la predicación de los apóstoles, Jesús no tenía necesidad de presentación, porque los habitantes de Judea y de Galilea ya sabían de su enseñanza, de sus obras y del trágico final de su misión. Al día siguiente de Pentecostés, Pedro pudo dirigirse a los habitantes de Jerusalén y a cuantos le escuchaban con una referencia verdaderamente sintética: «*A ese* Jesús a quien vosotros habéis crucificado, Dios lo ha constituido en Señor y Cristo» (Hech 2, 36). Y en el año 57, Pablo podrá apelar a más de quinientos testigos de la resurrección aún vivos (1 Cor 15, 6). De lo que se trata, pues, en esta primera fase de la evangelización no es de informar sobre Jesús, sino de ayudar a los oyentes a que *identifiquen* al hombre de Nazaret como Mesías y Señor. Bastan, por tanto, unos pocos rasgos acerca de él, que es lo que hace Pedro en su discurso al *primer pagano que se convierte, el centurión Cornelio:* «Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea y que comenzó en Galilea después que Juan predicó el bautismo...» (Hech 10, 37-43).

(4) E. KASEMANN, «Blind Alleys in the Jesus of History Controversy», en *New Testament Questions of Today*, Londres 1969, pp. 32-41.

Pero a medida que el evangelio se difunde, aumentan los que se convierten sin haber conocido a Jesús: los ex-paganos de Grecia y de Roma están muy distantes de él, tanto desde el punto de vista geográfico como cultural. Anunciar que la salvación se ha producido en un desconocido habría podido dar la impresión de que se trataba de una de tantas doctrinas esotéricas. Esta es precisamente la reacción de los atenienses ante la predicación de Pablo: «Parece ser un predicador de divinidades extranjeras...» (Hech 17, 18). Por eso era preciso que la *presentación* y, consiguientemente, la información acerca de Jesús se realizaran de modo que la profesión de fe de los que se convertían consistiera verdaderamente en su adhesión a la *persona* de Jesús. Tanto más cuanto que en las jóvenes iglesias tendían a infiltrarse las corrientes espiritualizantes de las herejías gnósticas, que hacían abstracción de la historia concreta y de la persona de Jesús de Nazaret para reducirlo a un mítico ser del espacio y, de este modo, hacer del cristianismo una doctrina sin historia. Se prefería al Cristo-en-nosotros sobre el Cristo-fuera-de-nosotros, olvidando que, aunque viva en nosotros, en realidad existió como nosotros y fuera de nosotros.

La Iglesia rechaza de plano un cristianismo que no pase a través de la historia; y esta es la causa de que renueve una y otra vez la memoria del pasado.

4
¿Qué es "historia"?

Antes de responder a la pregunta sobre si los evangelios merecen o no ocupar un puesto en el estante de los libros de historia, debemos afianzar otra premisa: qué entendemos por «historia». No es ésta una pregunta ociosa, porque probablemente los evangelios jamás habrían ido a parar al estante de los libros de historia de un positivista.

¿Y si la historia no se hiciera a base de tijeras y pegamento?

Durante demasiado tiempo, el campo de la investigación histórica se ha visto dominado por el modelo (o la obsesión) del positivismo decimonóni-

co: reducir también la historia a una ciencia exacta y, consiguientemente, tratar la realidad histórica como objeto en sí mismo, reduciendo a cero la aportación del sujeto. En otras palabras: al igual que el físico, también el historiador —si desea ser verdaderamente «objetivo»— debe adoptar la postura más neutral posible; debe, en definitiva, desaparecer. Sólo así podrá llegar al «hecho bruto», tal como se ha producido exactamente.

Un ejemplo: ¿qué podrá decir un historiador positivista acerca del asesinato de Kennedy? (1). Y mucho cuidado, que ya el hecho de decir «asesinato» significa dar una interpretación. Si se quisiera ser objetivo habría que enunciar el hecho desnudo y sin aditamentos: en una visita a Dallas, John Kennedy se desplomó sangrando en un determinado momento; en su cuerpo se encontraron dos balas de procedencia desconocida.

Y he aquí cómo trataría un positivista el asesinato de Julio César (2): en el instante *x* del devenir del universo, y en el interior de un espacio cerrado con forma de paralelepípedo rectangular, donde se hallaban reunidos unos 300 individuos machos de la especie *homo sapiens,* 12 individuos se pusieron en movimiento describiendo otras tantas trayectorias convergentes que se cruzaron, en un determinado punto *y,* con la trayectoria rectilínea de otro individuo. En la extremidad prensil del miembro superior derecho de cada uno de los 12 se hallaban otras tantas pirámides afiladas de acero que, gracias a la fuerza viva, produjeron una serie de heridas al penetrar en el cuerpo del susodicho individuo, ocasionándole la muerte.

(1) A. RIZZI, *op. cit.,* pp. 80-81.
(2) H.-I. MARROU, *La conoscenza storica,* Ed. Il Mulino, Bolonia 1962, pp. 149-150.

¿Es posible seguir reconociendo en este esquema matemático el hecho ocurrido en los Idus de marzo del año 44 antes de Cristo?

A fuerza de usar «tijeras y pegamento» (las tijeras para descartar todos los elementos subjetivos, y el pegamento para fijar lo que queda), ¿nos hemos aproximado más al hecho «tal como realmente sucedió»? Hace ya tiempo que el positivismo cayó en crisis, precisamente a causa de sus presupuestos, que hoy ya no aceptan ni siquiera las llamadas ciencias de la naturaleza (3). Pero es preciso preguntarse si los gérmenes de esa «fiebre de la exactitud» no seguirán contaminando la atmósfera que respira quien desea acercarse a los evangelios con espíritu crítico.

Para evitar los peligrosos equívocos del positivismo, convendrá que nos pongamos de acuerdo sobre algunas distinciones preliminares.

¿Qué es «hecho histórico»?

El que Juan Pablo II haya sido el primer Papa que ha viajado a Inglaterra y se ha entrevistado en

(3) Cfr. el principio del «indeterminismo físico», enunciado por Heisenberg, según el cual la realidad física no está sujeta al determinismo de leyes fijas, sino regulada por leyes estadísticas.

Canterbury con el primado anglicano Robert Runcie es un hecho que todos los periódicos del mundo saludaron como un «acontecimiento histórico». El que durante dicha visita ocurriera algún contratiempo —como, por ejemplo, que el ascensor que conducía al Papa a las habitaciones del arzobispo de Westminster quedara detenido durante unos minutos— es un hecho «en la historia», pero no un hecho histórico; tal vez sea de interés para algún que otro periódico, pero, al cabo de cierto tiempo, nadie lo recuerda, porque carece de significado.

Y viceversa: el hecho histórico es un acontecimiento cargado de significado; un hecho que vive en virtud del *sentido* que lo anima; y consiguientemente, pretender eliminar el sentido, al objeto de poder medir objetivamente el hecho, es como matar al niño con la ilusión de poder medirlo mejor. ¡Lo único que se podrá determinar son los datos de su... cadáver!

Conocimiento «verdadero» y conocimiento «exacto»

No hay que confundir, pues, conocimiento «verdadero» con conocimiento «exacto». Podemos, por ejemplo, poseer datos exactos acerca de un muchacho basándonos en su certificado de estado civil, en su historial clínico, etc.; pero ¿podemos concluir de todo ello que la madre de ese muchacho tiene de su hijo —cuya estatura y peso tal vez no recuerda con precisión— un conocimiento menos «verdadero»

que el conocimiento que posee el empleado del registro? O bien: ¿quién conoce mejor la «verdad» de un ramo de flores regalado a una joven: el profesor de botánica, que es capaz de clasificar dichas flores según familia, orden y especie, o el joven enamorado que las ha enviado? (4).

Si estamos afectados del mal del positivismo, es posible que lamentemos que en tiempo de Jesús no existieran tomavistas y magnetófonos; pero ¿qué habríamos ganado con poseer un *reportaje* del «Telediario» de Jerusalén sobre la crucifixión de Jesús? Es verdad que conoceríamos más detalles, por ejemplo, acerca de sus últimas palabras o de la hora exacta de su muerte; pero estas cosas las advirtieron los sacerdotes y los escribas, y no por ello supieron más acerca de la «verdad» de aquel hecho, a saber: que aquella muerte significaba «redención», «salvación», «nueva alianza» entre el cielo y la tierra...

Tiene razón el zorro de *El Principito* de Saint-Exupéry: «No se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos» (5). Santo Tomás hablaba del conocimiento «por connaturalidad» (6):

(4) E. CHARPENTIER y otros, *I miracoli del vangelo,* Ed. Gribaudi, Turín 1978, pp. 5-6.

(5) A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito,* Alianza/Emecé, Madrid 1982[18], p. 87.

(6) *Summa Theologiae. Secunda secundae,* q.45 a.2. La «*Nueva hermenéutica» (Fuchs, Ebeling, Robinson), en la estela de Dilthey* y Heidegger, insiste mucho en la participación del sujeto en la investigación histórica. Si «historia» no es tanto la recopilación desapasionada de datos neutros relativos a un personaje del pasado —datos a los que también podría llegar, por ejemplo, un robot—, sino la com

Para conocer bien, hay que amar; de lo contrario, tendríamos que decir que sólo un «donjuán» podría comprender la vida de la Madre Teresa de Calcuta, o que para escribir la historia de Aldo Moro sería más apropiado un miembro de las Brigadas Rojas

---

prension de su proyecto de existencia, de sus ideales y de sus decisiones, entonces se crea ese fecundo y liberador *circulo hermeneutico* en el que el lector y el texto mantienen un dialogo continuo y dinamico, uno se acerca al texto partiendo de una perspectiva previa (la comprension de la propia existencia), la cual se ira viendo despues progresivamente modificada y ulteriormente integrada con los datos ofrecidos por el propio texto, de este modo se va del lector al texto y del texto al lector, en un proceso circular que se amplia cada vez mas, hasta alcanzar un maximo grado de comprension, por mas que esta nunca pueda ser definitiva Dos textos de Bultmann acerca de esta tension dinamica entre dimension subjetiva y dimension objetiva del conocer historico

«Hoy dia va abriendose camino progresivamente la conciencia de la imposibilidad de dicha contraposicion (entre lo historico y la historia, entre el sujeto y el objeto), porque se reconoce que incluso el acto de quien contempla un proceso historico es, al mismo tiempo, de caracter historico y, consiguientemente, no subsiste esa distancia entre el observador neutral y el objeto observado La imagen aparentemente objetiva de un acontecimiento historico lleva siempre la impronta de la individualidad de quien observa, porque tambien este es un sujeto historico y, por lo tanto, no puede nunca ser neutral, estar fuera de la historia ( ) La historia es el campo de las decisiones humanas, y por eso solo puede ser comprendida si se la ve como tal, es decir, si uno cae en la cuenta de que han actuado en ella determinadas posibilidades de la comprension que de si mismo tiene el hombre Dichas posibilidades son concretas incluso por lo que se refiere a la comprension actual del hombre, y solo pueden ser entendidas en virtud de su identidad con estas ultimas Tal interpretacion de la historia puede, por tanto, ser llamada *'existencial'*, dado que su criterio lo constituye el problema de la existencia de lo historico y tiende a iluminar la comprension de la existencia, que de vez en cuando ha constituido el elemento determinante de la historia ( )

Es evidente que la interpretacion existencial de la historia no puede prescindir de la contemplacion objetivante del pasado Y aunque es cierto que esta ultima no esta en condiciones de captar el sentido historico de un hecho o un acontecimiento, no es menos cierto que la primera no puede prescindir de una comprobacion de los hechos lo

que un amigo que hubiera compartido con él sus ideales y sus esfuerzos.

Hecho + significado

Dos conclusiones. Primera: si los evangelios se presentan como la interpretación de la existencia de Jesús considerada como el libre ofrecimiento al Padre en favor de la salvación de los hombres, entonces los propios evangelios responden a la auténtica noción de historia mucho más de lo que se ha podi-

---

mas escrupulosa posible La afirmacion de Nietzsche, en su polemica con el positivismo, en el sentido de que no existirian hechos, sino unicamente interpretaciones, tiene el peligro, por ello, de ser causa de malentendidos La afirmacion es exacta si por el termino 'hecho' se entiende un hecho historico en el pleno sentido de la palabra, si con el se desea indicar tambien su significado dentro del contexto del acontecer historico Un 'hecho' en este sentido solo es posible, en realidad, como interpretacion, como obra personal del historiador directamente comprometido Pero es evidente que una interpretacion no es lo mismo que un 'parto' de la fantasia, porque a traves de la interpretacion se interpreta algo Y ese 'algo' es precisamente el hecho, que es accesible —no importa hasta que punto— a la contemplacion objetiva del historiador» *(Nuovo Testamento e mitologia,* Ed Queriniana, Brescia 1970, pp 239 240 y 243 244, *passim)*

«La investigacion historica nunca queda concluida, sino que siempre debe ser llevada mas adelante Por supuesto que existen conocimientos historicos que pueden considerarse definitivos, como son los que se refieren unicamente a datos cronologica y geograficamente ubicables (el asesinato de Cesar, por ejemplo, o la fijacion en la puerta de la Schlosskirche de Wittenberg de las 95 tesis de Lutero) Sin embargo, lo que estos acontecimientos 'datables' significan en cuanto acontecimientos historicos, no es posible definirlo de una vez por todas Por esto es por lo que afirmamos que un acontecimiento historico no puede nunca ser conocido en lo que verdaderamente es —precisamente en cuanto historico— mas que en el futuro Y consiguientemente, tambien podra decirse que a un acontecimiento historico le pertenece tambien su futuro» (*Glauben und Verstehen,* III, Tubingen 1965, pp 140 150, *passim* [trad castellana *Creer y comprender,* Madrid 1980])

do pensar en el pasado. En consecuencia, tanto el historicismo positivista (que sacrifica el sentido en aras del acontecimiento) como el fideísmo de la escuela kerygmática (que sacrifica el acontecimiento en aras del sentido) son posturas inadecuadas en orden a una verdadera comprensión de los evangelios.

Segunda: la fe no constituye, en modo alguno, un obstáculo para la investigación histórica; si acaso, sirve de ayuda, porque, de hecho, permite al creyente situarse en el mismo plano que los evangelistas, los cuales, a la hora de contar la vida de Jesús, no pudieron prescindir de la fe. En toda existencia hay determinadas profundidades que únicamente se revelan a los amigos; sólo un amigo posee la necesaria afinidad para conocer el corazón del otro. Jesús se reveló a un grupo de amigos íntimos, y la fe nos permite precisamente conectar con dicho grupo en un plano de «connaturalidad», y de ese modo llegar al más profundo conocimiento de Jesús: el conocimiento «espiritual», es decir, en el Espíritu.

5

Los evangelistas: ¿libres pero fieles?

Una vez aclarados los preliminares del problema («evangelio» e «historia»), es el momento de afrontar el interrogante que más nos apremia: ¿se puede demostrar que, a lo largo de los cincuenta años que llevó su gestación, el evangelio permaneció inalterado? Es decir: ¿se mantuvo la tradición evangélica fiel a Jesús? ¿Permanecieron los evangelistas fieles a la tradición o, por el contrario, se produjo una «merma» de fidelidad en ese camino que va desde el evangelio de Jesús hasta los evangelistas, pasando por la comunidad? Para comprobarlo no disponemos de otro medio que el de recorrer de nuevo las fases del camino que va de Jesús a nosotros o, mejor, de nosotros a Jesús; es decir, partien-

do de la última etapa y retrocediendo hacia atrás o, si se quiere, comenzando a ahondar en el estrato superior (el de los evangelistas) para, profundizando cada vez más, ver si conseguimos llegar a palpar el estrato «rocoso» (el del propio Jesús).

¿Existe algún libro que haya sido transmitido con mayor exactitud?

Antes de iniciar nuestro trabajo de comprobación, puede que resulte útil establecer una premisa. Decíamos anteriormente que caminamos hacia Jesús a partir de los años 70-90 de nuestra era, es decir, a partir del período en que fueron «editados» los evangelios. Pero, para ser más coherentes, ¿no deberíamos partir de más arriba, prácticamente desde nuestro tiempo? Es decir, ¿es suficiente con verificar los primeros cincuenta años de tradición o deberíamos, por el contrario, examinar todo el amplio arco de los dos mil años de historia que hay entre Jesús y nosotros para demostrar que el texto que hoy poseemos es digno de confianza?

El problema, de hecho, no se plantearía si poseyéramos el manuscrito original de los cuatro evangelios. Pero dicho manuscrito no existe. Consiguientemente, no basta con demostrar que el evangelio escrito por Marcos, por ejemplo, es el mismo e idéntico evangelio vivido y predicado por Jesús; antes hay que demostrar —en este procedimiento retrospectivo— que el evangelio que hoy podemos leer en castellano corresponde exactamente al «autógrafo» griego de Marcos.

El problema de la autenticidad del texto, es decir, de lo que efectivamente escribió el autor o pertenece al mismo, no se plantea sólo con respecto a los evangelios, sino también con respecto a todos los «clásicos» de la antigüedad. Pues bien: no poseemos el original de ningún escritor clásico griego o latino. La situación de los evangelios, por lo tanto, parecería ser una situación idéntica o muy semejante a la de la antigua literatura profana. Pero no es así: en comparación con esos escritos, los evangelios se sitúan a un nivel absolutamente superior.

Ante todo, porque ningún libro de la antigüedad puede jactarse de un número tan grande de manuscritos como los que existen de los evangelios: unos 5.000, entre códices, papiros, leccionarios y diversos fragmentos.

Además, porque todos estos manuscritos son sustancialmente idénticos. Tomemos, por ejemplo, la parábola de Lázaro y el rico epulón en el evangelio de Lucas (16, 19-31): «Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino y celebraba todos los días espléndidas fiestas». Si se cotejan los cerca de 2.000 códices evangélicos, comprobamos que en todos ellos aparece este versículo, aunque en algún caso pondrá que «vestía de lino y de púrpura», y en otro se leerá «cada día», en lugar de «todos los días», y algún códice sustituirá lo de «celebraba espléndidas fiestas» por «daba espléndidos banquetes». Otras veces, las variantes son aún más insignificantes: el uso de un singular en lugar de un plural, o la transposición de una palabra, o la ausencia de

un pronombre, etc. Como puede verse, el texto resulta, en la casi totalidad de los casos, absolutamente intacto. «Podemos reconstruir el Nuevo Testamento haciendo converger millares de manuscritos, y llegaremos a un texto prácticamente único. No existe un texto tan seguro como el del Nuevo Testamento; no hay un texto tan ampliamente documentado y cuya esencia esté tan idénticamente presente en todos los códices» (1).

Además de ser sumamente numerosos y prácticamente idénticos, los manuscritos de los evangelios son enormemente cercanos a la fecha en que fueron compuestos los libros. Mientras que en el caso de los grandes poetas griegos (Esquilo, Sófocles, Eurípides...) y de filósofos como Platón o Aristóteles, el tiempo que transcurre entre el original y las primeras copias manuscritas es hasta de 1.200 años, y en el caso de los escritores latinos (Cicerón, César...) de unos 1.000 años (el autor más afortunado en este aspecto es Virgilio, cuya obra ya se usaba como libro de texto en las escuelas romanas y, sin embargo, el intervalo no es inferior a los 350 años), el texto más antiguo del Nuevo Testamento, identificado en 1935, es un papiro que contiene un fragmento del capítulo 18 de Juan y que está fechado en torno al año 125 de nuestra era, es decir, ¡tan sólo unos treinta años después del

(1) C. M. MARTINI, «Storia della tradizione e critica del testo biblico: avviamento metodologico», en (VV. AA.) *Stato e comunità religiosa nella tradizione biblica*, Studio biblico teologico aquilano, L'Aquila 1979, pp. 155-156.

texto original! En 1956 fue publicado por V. Martin otro interesante manuscrito, que contiene casi entero el evangelio de Juan y que se remonta hacia el año 200 d.C. (el *Papiro Bodmer II*).

La voz de las iglesias antiguas

El trabajo de la crítica textual nos ha conducido al umbral mismo de la redacción evangélica. Pero antes de atravesarlo, es decir, antes de comenzar a hojear los evangelios, un distinto «sondeo» podrá facilitar nuestra investigación. Pretendemos ver qué es lo que se pensaba de los evangelios en la Iglesia del siglo II. «El siglo II es un momento central en la historia de la Iglesia antigua. Tras un período más bien oscuro, un período más bien de gestación, el cristianismo comienza a tomar conciencia de sí mismo, a reflexionar sobre el mensaje que le corresponde llevar al mundo, y a organizarse para perdurar» (2). En esta fase se forma un nutrido cuerpo de tradición eclesial con preciosos testimonios sobre datos fundamentales de los cuatro evangelios (autores, destinatarios, tiempos, circunstancias de su composición...).

No nos es posible presentar aquí ni siquiera una breve reseña de tales testimonios. Tan sólo diremos que, entre ellos, hay voces de las principales iglesias del siglo II del cristianismo, tanto del Oriente como del Occidente (Asia, la Galia, Africa, Roma...). De

(2) A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, p. 1.

entre todos ellos, citaremos el de San Ireneo, una de las figuras más representativas de la época.

Nacido en Asia, fue discípulo en Esmirna de Policarpo, el cual, a su vez, había sido discípulo del evangelista Juan; conoció las enseñanzas de los presbíteros de su zona, con quienes siempre se mantendría en contacto. Mantiene relación con la iglesia de Roma, en especial con los papas Eleuterio y Víctor, y en los últimos años de su vida ejerce su actividad en las iglesias de Lyon, en la Galia, donde primero fue presbítero y más tarde obispo. Se trata, por lo tanto, de un testigo de la tradición de áreas muy importantes de la Iglesia de su tiempo.

Y éstos son los datos más significativos de su testimonio sobre los evangelios: en primer lugar, atestigua que en su tiempo ya está codificada la colección de los evangelios, en número de cuatro, ni más ni menos: «Es imposible que el número de evangelios sea mayor o menor del que tenemos» (3). Y estos evangelios son atribuidos a los cuatro autores tradicionales: «Entre los hebreos, y en su propia lengua, Mateo publicó un evangelio escrito, mientras Pedro y Pablo evangelizaban en Roma y fundaban la Iglesia. Después de éstos partieron, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito las cosas predicadas por Pedro. Igualmente Lucas, seguidor de Pablo, puso en forma de libro el evangelio predicado por éste. Y más tarde, Juan, discípulo del Señor, el que reposó su

(3) S. IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 11, 8: EP 215.

cabeza sobre el hombro del Maestro, también publicó un evangelio durante su estancia en la ciudad asiática de Efeso» (4). Además, los evangelios son para Ireneo el punto absoluto de referencia para toda la Iglesia; más aún, para los propios herejes: «Es tal la seguridad de estos evangelios que los propios herejes lo atestiguan, pues a partir de aquellos cada uno de éstos trató de encontrar confirmación a su propia doctrina» (5).

Podemos sintetizar el testimonio de la Iglesia del siglo II, de la que Ireneo es un claro exponente, en torno a estos tres puntos fundamentales:

1. *Canonicidad de los cuatro evangelios:* desde mediados del siglo II, los cuatro evangelios son unánimemente considerados como escritos sagrados y normativos («canónicos») para la fe y la vida de la Iglesia, como se desprende de su uso litúrgico, catequético y apologético; además, constituyen un número cerrado (ni más ni menos de cuatro), perfectamente distinguibles de otros escritos considerados apócrifos.

2. *Autenticidad literaria:* los cuatro evangelios se atribuyen a otros tantos autores muy concretos: Mateo, Marcos, Lucas y Juan; se trata de un testimonio de notable interés que aparece en las diversas iglesias locales, incluidas aquellas que, a pesar de remontarse a otros apóstoles, no caen en la

(4) *Ibid.*, III, 1, 1: EP 208.
(5) *Ibid.*, III, 11, 7: EP 214.

tentación de atribuir a su fundador uno de estos escritos.

3. *Origen apostólico:* La estima y la fe que la Iglesia siente por los cuatro evangelios se funda en el convencimiento acerca de su carácter apostólico: incluso los evangelios –como los de Marcos y Lucas– que no proceden directamente de los apóstoles tienen el mismo valor que los otros dos, dado que se les considera fieles al único evangelio: el de la predicación del grupo apostólico o, mejor, el de un apóstol concreto (Pedro, en el caso del evangelio de Marcos; Pablo, en el caso del evangelio de Lucas) (6).

El testimonio autorizado y concorde de la tradición, sellado con la sangre de generaciones de mártires, pone de manifiesto el general convencimiento, por parte de la Iglesia, de poseer en los evangelios documentos dignos de toda fe: «La Iglesia, siempre y en todo lugar, ha mantenido y sigue manteniendo que los cuatro evangelios son de origen apostólico» (*Dei Verbum,* n. 18).

Ahora podemos abrir los evangelios con la absoluta seguridad de tener en nuestras manos el texto auténtico de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, y con la actitud confiada de quien, en unión con la Iglesia, sabe que entra en un edificio (el de los evangelios) sólido y resistente. Si nos permitimos comprobar sus cimientos, es únicamente para que esa

(6) C. M. MARTINI, «L'origine apostolica dei vangeli secondo le testimonianze della chiesa del II secolo», en *Il Messaggio della salvezza* vol. 6, LDC, Turín 1979, pp. 46-47.

confianza previa se vea críticamente motivada y científicamente proponible a otros.

¿Evangelistas fieles?

Como hemos visto, los evangelistas no dependen directamente de Jesús, sino de la tradición primitiva. Y ahora podemos realizar la primera de nuestras verificaciones, para lo cual nos preguntamos: ¿hasta qué punto han sido fieles los evangelistas a la tradición y hasta qué punto se han sentido libres?

Como ya hemos dicho más de una vez, nuestro razonamiento se circunscribe a los tres primeros evangelios, los sinópticos. Escuchemos de nuevo el testimonio de uno de ellos, Lucas (1, 1-4), el cual afirma: 1) «haber investigado diligentemente»; 2) «haberlo escrito todo por su orden»; y 3) para que Teófilo pudiera «conocer la solidez de las enseñanzas recibidas». Es, en definitiva, lo que la *Dei Verbum* (n. 19) reasume, concentrando la actividad redaccional de los evangelistas en torno a tres procedimientos generales: *selección* del material, *síntesis* y *actualización* (7).

1) *En primer lugar se recogió el material.* De entre los diversos «fragmentos» disponibles, el evan-

(7) «Los autores sagrados compusieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas ya transmitidas de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la situación de las iglesias, conservando, en fin, la forma de predicación, pero siempre de tal modo que nos comunicasen la verdad sincera acerca de Jesús» (*Dei Verbum,* n. 19).

gelista eligió los que mejor encajaban en su perspectiva teológica. Así es como se explica por qué Marcos, que se dirige a la comunidad de Roma —gente práctica y amante de lo concreto—, prefiere los «acontecimientos» de la vida de Jesús y sólo en raras ocasiones refiere discursos largos (caps. 4 y 13). Mateo, por el contrario, que escribe para una comunidad de conversos del hebraísmo, concede gran espacio a la nueva ley y a la nueva doctrina del verdadero Maestro, Jesús (véanse los cinco largos discursos de los caps. 5-7, 10, 13, 18 y 24-25). Lucas, por su parte, tiene en mente a una comunidad que vive en medio de un ambiente pagano y que, dado el retraso del retorno glorioso del Señor, corre el peligro de aflojar en su tensión moral; por *eso selecciona con especial insistencia todos aque*llos temas que definen cuál debe ser el compromiso cristiano en el tiempo «penúltimo», es decir, antes de la llegada definitiva del Reino: pobreza, oración, misión... (cfr. en especial la parte más original de su evangelio: el largo «viaje a Jerusalén»: 9,51-19,28).

2) *A continuación se reordenó el material seleccionado,* mediante un cuidadoso trabajo de síntesis. Lo explicaremos con una comparación cinematográfica. Dos cineastas rusos, Pudovkin y Kuleschov, llevaron a cabo un interesante experimento: eligieron una serie de primeros planos, procedentes de viejas películas, del famoso actor Mosjukin, cuidando de que fueran planos estáticos y que no expresaran sentimiento alguno. A continuación unieron esos primeros planos con otros fragmentos de películas en tres combinaciones distintas. En el primer caso, el primer plano de Mosjukin iba seguido de la imagen de un plato de sopa encima de una mesa; en el segundo, iba seguido de un féretro en el que yacía una mujer muerta; y en el tercero, el primer plano iba seguido de la imagen de una niña jugando con un simpático osezno. Cuando lo presentaron todo ello ante un público que desconocía por completo el truco, los espectadores deliraban de entusiasmo por las dotes del actor, que, según ellos, con la sola mirada conseguía expresar tan distintos sentimientos como son la glotonería, la tristeza y la ternura.

Al igual que en una película, también en el caso de los evangelios es muy importante captar el senti*do del «montaje» realizado por el evangelista.* Marcos, por ejemplo, estructura su libro desde la visión del caso de Jesús como una progresiva manifestación del Mesías crucificado. Aun cuando deba admitirse que Jesús fue más veces a Jerusalén (véase el 4.° evangelio), todo queda simplificado y estilizado conforme al siguiente esquema: al principio, Jesús es recibido por la multitud con una mezcla de asombro y de simpatía; más tarde, y debido a su mesianismo humilde que rechaza toda tentación terreno-política, comienza a estrecharse en torno a él la espiral de la incomprensión de sus discípulos y la oposición de sus adversarios; entonces Jesús prefiere ocultarse y concentrarse en la formación de los discípulos, que, con Pedro a la cabeza, llegan poco a poco a identificarlo como Mesías (8, 27-30).

Esta declaración constituye el final de la primera parte y el comienzo de la segunda, que se caracteriza por el intento de precisar mejor la naturaleza de dicho mesianismo: ahora el drama se orienta hacia Jerusalén, donde, al pie de la cruz, el oficial romano reconocerá en el crucificado al Hijo de Dios (14, 60), lo cual es el preludio a la respuesta victoriosa del Padre: la resurrección.

Mateo recalca las grandes líneas generales de Marcos, pero de una forma más articulada. Ordena su material en cinco pequeños libros, cada uno de ellos constituido por un discurso al que sigue una parte narrativa. Estos cinco «libritos», unidos a los relatos de la infancia y a los de la resurrección, forman una unidad orgánica en siete partes, cuyo tema fundamental es el Reino de los cielos: 1) la preparación del Reino en la persona del Mesías-niño (caps. 1-2); 2) la promulgación del Reino (caps. 3-7); 3) la misión del Reino (caps. 8-10); 4) el misterio del Reino (11, 1 - 13, 52); 5) la primera realización del Reino (13, 53 - 18, 35); 6) la crisis decisiva en Jerusalén (caps. 19-25); 7) el triunfo del Reino: pasión y resurrección (caps. 26-28).

También Lucas se atiene al plan de Marcos, pero con muchos y muy significativos retoques (omisiones, añadidos, transposiciones...) que dan lugar a un «guión» basado en una perspectiva de la historia divina en tres tiempos: el de la profecía (Antiguo Testamento), el del cumplimiento (Jesús) y el del desarrollo (Iglesia: Hechos de los Apóstoles).

3) Los evangelistas, finalmente, *orientaron sus escritos conforme a las exigencias* de sus destinatarios. Así, por ejemplo, Marcos escribe para un grupo de catecúmenos provenientes del paganismo, a quienes propone como itinerario de fe el camino recorrido por el primer grupo de Jesús: el de los Doce; por esto es por lo que su evangelio puede llamarse *catecumenal.* El evangelio de Mateo, por su parte, dirigido a cristianos ex-hebreos, concede un amplio espacio a la catequesis sobre la Iglesia, y por eso es acreedor al título de evangelio *eclesial.* Y el tercer evangelio, el de Lucas, destinado a lectores de cultura griega, se caracteriza por la especial atención que Jesús concede a los «últimos», y desarrolla notablemente la dimensión misionera y universal de la Iglesia, por lo que es considerado como el evangelio apostólico o *misionero.*

En esta actividad redaccional, los evangelistas se sirven de diversos procedimientos literarios, entre los que señalamos los siguientes (8):

– *Explicaciones:* en su capítulo 7, Marcos debe explicar a los lectores romanos determinados usos (como las «abluciones»: vv. 3-4) y términos («manos impuras», «Korbán»: vv. 2 y 11) que de otro

(8) H. ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento,* Ed. Marietti, Turín 1971, pp. 202-208 (ed. castellana: *Los métodos historico-críticos en el Nuevo Testamento,* Ed. Católica, Madrid 1969); G. SEGALLA, «Redazione e teologia dei vangeli sinottici», en (R. Fabris [ed.], *Problemi e prospettive di scienze bibliche,* Ed. Queriniana, Brescia 1981, pp. 303-323.

modo serían incomprensibles para un auditorio ignorante de la cultura hebrea.

– *Transposiciones:* en Mateo, el orden que siguen las tentaciones de Jesús es: piedras-pináculo del templo-monte. Lucas invierte el orden de las dos últimas, con objeto de hacer resaltar la del pináculo del templo, que tiene lugar en Jerusalén; esa Jerusalén en la que, según Lucas, culmina la historia de Jesús y se inicia la historia de la Iglesia (cfr. Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-12).

– *Enmarques literarios:* Mateo concluye los cinco grandes discursos de Jesús con el mismo final: «Y sucedió que, cuando acabó Jesús de hablar...» (cfr. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1).

– *Nexos:* Lucas va uniendo toda la amplia sección del «gran viaje» haciendo constantes alusiones al hecho de que Jesús va de camino hacia Jerusalén (9, 51.53; 13, 22.33; 17, 11; 18, 31; 19, 11.28).

La crítica redaccional (*Redaktionsgeschichte,* en el lenguaje técnico) permite verificar estos procedimientos y, consiguientemente, medir el margen de libertad que los evangelistas se toman con respecto a las fuentes. Pues bien: dicho margen es bastante limitado, porque la libertad del evangelista se ve siempre regulada por la fidelidad a la tradición, y nunca va en menoscabo de ésta. La crítica demuestra que el redactor final podrá quitar, añadir, enmarcar o interpretar algo, pero nunca se permitirá crear o falsificar. Además, la historia de la redacción —al conseguir aislar los elementos redaccionales— permite remontarse retrospectivamente hasta llegar a captar el núcleo más antiguo, anterior a la actividad redaccional del evangelista.

De este modo llegamos a la etapa de la tradición.

6

La etapa de la tradición

Una vez constatada la fidelidad de los evangelistas, debemos proceder a efectuar la segunda de nuestras comprobaciones: la que se refiere a la credibilidad de la Iglesia primitiva. Examinando de cerca dicha comunidad, ¿puede afirmarse de ella que constituye un puente sólido y que nos permite remontarnos a la auténtica historia de Jesús? Para tratar de averiguarlo, vamos a acercarnos a aquella comunidad en dos tiempos: antes y después de la Pascua.

Antes de la Pascua: ¿nada de nada...?

Hay en la vida de Jesús un hecho incontestable y que ni siquiera la crítica más radical se atreve a

negar; y ese hecho es el siguiente: Jesús fundó un grupo al que impartió su enseñanza como verdadero jefe y maestro. Veamos cómo de este hecho nacen importantes consecuencias para nuestro asunto.

En las escuelas rabínicas todo maestro transmitía su mensaje de manera oral: los discípulos debían memorizar los principales textos, sección por sección, mediante repeticiones continuas de las mismísimas palabras y el uso de esquematizaciones y palabras-gancho que sirvieran de unión entre un dicho y otro. Las técnicas mnemotécnicas de una parte y, de otra, el rígido control ejercido por el rabino garantizaban la conservación literal de la materia transmitida.

Ahora bien, si examinamos los dichos de Jesús, encontramos huellas de estos procedimientos típicos de la transmisión oral. Puede observarse, por ejemplo, el uso del paralelismo (es decir, la repetición de una misma idea en formas distintas —cfr., entre los innumerables casos, el «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá; porque al que pide se le dará, el que busca halla, y a quien llama se le abrirá»: Mt 7, 7-8 y Lc 11, 9-10—). Otro ejemplo de construcción rítmica mediante un esquema paralelo lo constituye la breve parábola de la casa construida sobre roca y la casa construida sobre arena, en Mt 7, 24-27:

A. «Todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica es como un hombre prudente que edificó su casa sobre roca	A. «Todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica es como un hombre insensato que edificó su casa sobre arena.
B. Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y embistieron contra aquella casa; pero ésta no cayó, porque estaba cimentada sobre roca».	B. Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y embistieron contra aquella casa; y ésta cayó y fue grande su ruina».

Los infinitos ejemplos que pueden aducirse ponen de manifiesto que, para facilitar la escucha y ayudar a la memoria de sus discípulos, Jesús recurrió a este estilo sencillo e incisivo: «El Señor, al exponer de palabra su enseñanza, seguía las formas de pensamiento y de expresión entonces en uso, adaptándose con ello a la mentalidad de sus oyentes y haciendo que cuanto él enseñaba quedara firmemente impreso en sus mentes y pudiera ser aprendido con facilidad por los discípulos» (1).

Una comunidad original

Pero Jesús es bastante más que un rabino normal de su época: «enseñaba como quien tiene auto-

(1) Instr. *Sancta Mater Ecclesia,* I, c., n. 15.

ridad y no como los escribas» (Mc 1, 22). Entre él y sus discípulos se estableció un vínculo que no tiene parangón con lo que ocurría en las escuelas rabínicas, donde eran los discípulos quienes escogían al maestro y permanecían con él hasta hacerse maestros ellos mismos. No sucede así con Jesús, que es quien escoge a los suyos y les invita a seguirle no por algún tiempo, sino al objeto de acceder a una comunidad permanente en la que él, y sólo él, seguirá siendo el único maestro. Si los discípulos renuncian a todo, incluso a lo más querido, para seguirle, es porque han quedado fascinados por tan excepcional maestro. Así pues, ¿cómo iba a ser posible que lo olvidaran todo? Tal cosa no ha sucedido con ningún gran maestro, como pueden serlo Sócrates o Buda... ¿Y cómo iban a permitirse alterar su mensaje desde el momento en que, por lo que a él se refiere, aunque aún no posean una fe plena, sí alimentan al menos la sospecha de que se encuentran ante el Mesías? (2). Consiguientemente, no es tan sólo una técnica mnemotécnica la que garantiza la conservación de las palabras de Jesús, sino más bien el clima que se respira en esta comunidad verdaderamente única.

La comunidad de los Doce, además de ser una comunidad perfectamente caracterizada por su relación con el fundador, lo es también por su relación con el mundo exterior; y así, todas aquellas

(2) H. SCHURMANN, *La tradizione dei detti di Gesù*, Ed. Paideia, Brescia 1969, p. 35.

sentencias tendentes a justificar el riesgo que supone pertenecer a dicha comunidad (cfr. Lc 14, 26; Mc 8, 34; Lc 9, 60.62) y todas las normas que regulaban la vida de la comunidad (por ejemplo, Mc 9, 35: «Quien quiera ser el primero, hágase el último y el servidor de todos»), si bien conservan toda su actualidad después de Pascua, se explican mejor si admitimos que ya antes de dicha Pascua debían de ser moneda corriente entre los discípulos y, consiguientemente, se remontaban a quien era el jefe y el modelo de una vida comunitaria tan intensa: el propio Jesús.

Es cierto, por otra parte, que el mismo Jesús proyectó su comunidad, antes de la Pascua, hacia una actividad misionera (Mc 6, 7-13 y par.); así pues, debió de preparar a sus discípulos para la predicación, enseñándoles a repetir su mensaje mediante un método fácil e incisivo. Esta misión constituía el ambiente propicio para la puesta en marcha de una tradición de los dichos concernientes al Reino, de la invitación a la conversión, etc.

Ya antes de Pascua, por consiguiente, se produjo el comienzo de la tradición en el propio ámbito de los discípulos de Jesús. «La Pascua no fue una bomba atómica que lo anulara todo, sino una llama que todo lo iluminó» (3).

(3) R. LATOURELLE, *L'accés à Jésus par les Évangiles*, Montreal 1978, p. 168 (trad. castellana: *A Jesús, el Cristo, por los evangelios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982).

Después de la Pascua: persiste la fidelidad

Si ahora nos aproximamos a la comunidad postpascual, nos convenceremos aún más de que, precisamente a partir de la situación vital de dicha comunidad, obtenemos una confirmación decisiva de cómo se conservó fielmente la memoria de Jesús. De hecho, la comunidad se percibe a sí misma como la asamblea del nuevo Israel que identifica a su fundador como el «Señor» (en griego, *Kyrios,* que es el término usado en la versión de los Setenta para traducir el nombre impronunciable de Yahvé). Jesús, pues, está al nivel de Yahvé y, consiguientemente, su palabra es considerada igualmente sagrada. Por otra parte, la comunidad cristiana no es un amasijo anárquico, sino que, al igual que el antiguo pueblo, dispone de unos guías autorizados, los apóstoles, cuya principal obligación consiste en ser «servidores de la Palabra», que deben custodiar y transmitir fielmente (Lc 1, 2; Hech 6, 2). Más aún: es en el ambiente del culto donde se practica «la enseñanza de los apóstoles» (Hech 2, 42), donde se conservaban celosamente y se referían con fidelidad las palabras y las obras de Jesús, dentro del marco de una tradición sagrada y oficial, por ser consideradas como la nueva revelación que había venido a suplir a la antigua Ley (*Torah,* en hebreo) y, por lo tanto, como una nueva *Torah* santa e intocable, constitutivo esencial de la «nueva y eterna alianza» (4).

(4) El estudio del ambiente de tradición oral ha sido profundizado por dos estudiosos suecos de la escuela de Uppsala: H. RIESENFELD, «The Gospel Tradition and its Beginnings», en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 73 (1959), pp. 43-65; y B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* Uppsala 1961. Sin embargo, a ambos estudiosos se les ha objetado que el paralelo «Jesús = Rabino» acaba por dejar en la sombra la originalidad de Jesús, que «enseñaba como quien tiene autoridad y *no como los escribas»* (Mc 1, 22); además, con la teoría de los dos profesores escandinavos resulta difícil de explicar el *dinamismo* de la tradición, que no consiste en una pura repetición material de las palabras de Jesús. Para una mayor profundización al respecto, cfr. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli,* Ed. Dehoniane, Bolonia 1976, pp. 183-187.

La tradición, iniciada antes de la Pascua por el propio Jesús (tradición *de* Jesús), prosigue después de la Pascua, en la línea de la fidelidad, gracias a los apóstoles (tradición *sobre* Jesús), con lo que la experiencia pascual no pulveriza la tradición, sino que la hace «cristalizar». Ahora bien, no se trata de una conservación puramente mecánica y repetitiva. Se trata de una tradición que tiene lugar en el Espíritu del Señor resucitado y que, por lo tanto, es una tradición viva y dinámica, con el dinamismo del Espíritu. La Iglesia es consciente de que la historia de Jesús, más que repetirse, se re-vive en absoluta fidelidad no sólo al Señor, sino también al hombre de su propio tiempo y, consiguientemente, se halla en plena y continua originalidad. La misma definición que dábamos de los evangelistas sirve para la comunidad: «libre, pero fiel». ¿Qué habría significado para la comunidad de Roma, por ejemplo, aferrarse a las palabras históricas de Jesús: «Quien se divorcia de su mujer y se casa con otra comete adulterio contra la primera»? Es cierto que Jesús debió de

considerar el problema del divorcio únicamente desde el punto de vista del hombre, dado que la ley hebraica no concedía a la mujer la posibilidad de tomar la iniciativa en semejante asunto, a diferencia de lo que sucedía con la mujer romana. Por consiguiente, si Marcos se hubiera aferrado al puro dato histórico, citando sólo la referida frase, habría sometido a los hombres de la comunidad romana a la ley de la indisolubilidad, ¡dejando libres, en cambio, a las mujeres! Pero para una comunidad cristiana, lo que tiene valor es la ley de toda auténtica fidelidad: fidelidad, ante todo, al espíritu, y después a la letra. Por eso es por lo que Marcos pone en boca de Jesús lo que el propio Jesús habría añadido (¿no es él, acaso, el único Maestro que sigue hablando a su Iglesia?): «Y también la mujer, si se divorcia de su marido y se casa con otro, comete adulterio» (Mc 10, 11-12).

Un vocabulario de fidelidad

Disponemos, pues, de otro camino para medir la fidelidad de la Iglesia primitiva a Jesús: el del lenguaje. «Todo el mundo sabe, efectivamente, que una comunidad, lo mismo que un individuo, se traiciona o, mejor dicho, se revela a través de su lenguaje, a través de la preferencia que manifieste por el empleo de determinados términos. Y así tenemos que un progresista hablará de cambio, de evolución..., mientras que un conservador hablará del respeto, o de la necesidad de conservar, proteger,

defender... Por eso —y a partir de las expresiones que en la Iglesia naciente, sobre todo en las Cartas de Pablo y en los Hechos de los Apóstoles, se repiten con tal frecuencia que, de algún modo, llenan todo el horizonte de la conciencia cristiana— se trata de saber cuáles son los 'reflejos espontáneos' y, por así decirlo, 'viscerales' de la comunidad primitiva con relación a Jesús y su palabra. Las actitudes y la mentalidad que ese vocabulario de base revela, ¿van en el sentido de la fidelidad a Jesús o de la fabulación creadora?» (5).

Tomemos un ejemplo paradigmático: el de Pablo. Hace algún tiempo estaba casi de moda el oponer a Pedro y a Pablo, y hablar de este último como de alguien que habría falseado el verdadero mensaje de Cristo, mezclando con éste sus propias ideas personales, hasta el punto de convertirlo en una de tantas «religiones mistéricas» del mundo griego... Sin embargo, la realidad es muy distinta (6): en la presentación que el propio Pablo hace de sí mismo en la Carta a los Gálatas, no hace misterio alguno de su pasado de fariseo, celoso cumplidor de la Ley y de las tradiciones de los antepasados: «Pues ya estáis enterados de mi conducta anterior en el judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, y cómo sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contem-

(5) R. LATOURELLE, en *L'Osservatore Romano* del 3 de junio de 1978; cfr. también *op. cit.*, pp. 193-194.
(6) R. LATOURELLE, *op. cit.*, pp. 194-197; F. LAMBIASI, *op. cit.*, pp. 150-151.

poráneos, superándoles en el celo por las tradiciones de mis padres» (Gal 1, 13-14).

Todo cambia en Damasco, donde Pablo abandona definitivamente esas tradiciones y se consagra por entero a la tradición de Jesús; de hecho, ahora tiene conciencia de haber sido «escogido, por vocación, para anunciar el evangelio de Dios» (Rom 1, 1), del que a sí mismo se llama no maestro, sino servidor («ministro»: Col 1, 23; Ef 3, 7). Así pues, la revelación de Damasco, lejos de convertirlo en creador de una escuela, le hace entrar en una Iglesia que ya tiene sus «tradiciones». Es verdad que predica en la misma Damasco, pero no sin antes haber sido instruido por Ananías. Y pasado algún tiempo, cotejará más de una vez su evangelio con el de Cefas y las demás «columnas» de la Iglesia de Jerusalén, pero únicamente «para saber —dice el propio Pablo— si corría o había corrido en vano» (Gal 1, 18; 2, 2).

Ahora bien, aun después de haber abandonado la tradición judaica, Pablo conserva el vocabulario propio de ésta, que gira en torno a dos verbos fundamentales: «recibir» y «transmitir». Ambos verbos definen también el papel del apóstol: no crear su propio evangelio, ni transformar o innovar el ya existente, sino únicamente y siempre transmitir lo que se ha recibido. En la primera Carta a los Corintios (datada hacia el año 56 después de Cristo, es decir, antes de la redacción definitiva de los evangelios), al hablar de la Cena del Señor (1 Cor 11, 23) y de la resurrección (15, 3), Pablo se expresa con la

terminología propia de la tradición judaica: «Yo he recibido del Señor lo que a mi vez os he transmitido», y tiene mucho cuidado en distinguir entre lo que él mismo ordena en primera persona («A los demás les digo yo, no el Señor»: 7, 12) y lo que ordena el propio Señor («A los casados les ordeno no yo, sino el Señor...»: 7, 10).

Un detenido estudio de las demás cartas conduce a los mismos resultados: el evangelio de Pablo es el mismo evangelio de Jesús; y no puede permanecer en la Iglesia quien anuncie otro evangelio: «Si alguien os predica un evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema» (Gal 1, 9).

«Testigos-apóstoles-servidores de la palabra»

«Si ampliamos la panorámica al resto de las palabras-clave que constituyen la urdimbre del lenguaje del ambiente eclesial primitivo, tal como se obtiene de las Cartas de Pablo y de los Hechos de los Apóstoles, nos encontramos con una constelación de términos que remiten siempre a un vocabulario de fidelidad» (7).

«Testigo» es un término que Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, reserva a los apóstoles, a quienes han vivido en intimidad con Cristo (1, 21-22), a quienes «han comido y bebido con él» (10, 41). Para entrar a formar parte del grupo de los

(7) R. LATOURELLE, *op. cit.*, pp. 208-221.

«testigos de la resurrección» y ocupar el puesto de Judas, Matías debe pertenecer al número de los compañeros que han vivido con él desde el bautismo de Juan hasta la Ascensión (1, 21-22). El fragmento kerygmático de Hechos 10, 37-43 muestra perfectamente los dos componentes esenciales del testimonio: los apóstoles testifican *los hechos* de la vida de Jesús («nosotros somos testigos de todo cuanto él hizo en la región de Judea y en Jerusalén»: v. 39), pero testifican también el *sentido* de tales hechos, es decir, su alcance salvífico («nos mandó que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios en juez de vivos y muertos»: v. 42).

En el mismo sentido va el título de «apóstol», cuyo sustrato semítico alude a alguien que no tiene *otra función sino la de representar a quien le ha enviado* y que, por lo tanto, está ligado con un vínculo de fidelidad a la persona a la que representa y al mensaje que transmite: «Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!» (2 Cor 5, 20).

También los términos relacionados con el área semántica de «siervo, servir, servicio» se utilizan para expresar fidelidad a Cristo y a su palabra; el término se une al de «apostolado» (Hech 1, 25) y quiere decir que el apóstol no es dueño, sino justamente servidor de la palabra que anuncia. Para Pablo existe equivalencia entre «ser ministro» («servidor») de la Iglesia (Col 1, 25), de Cristo (2 Cor 11, 23) y del evangelio (Ef 3, 7).

Concluyamos con Latourelle: «Un grupo de personas, cuya voluntad explícita consiste en transmitir íntegramente las cosas que ha recibido, testificar lo que ha visto y oído, actuar como delegado y representante de quien le ha enviado, y privilegiar este servicio por encima de todos los demás, es un grupo que —dicho sin la menor reserva— vive bajo la enseña de la *fidelidad*» (8).

Nos queda ahora preguntarnos: además de esta preocupación y esta voluntad de fidelidad, ¿hubo por parte de la tradición primitiva una verdadera y efectiva fidelidad a la historia de Jesús?

(8) *Ibid.*, p. 221.

7

En las fuentes de la tradición

El trabajo de la crítica literaria que hemos seguido hasta ahora nos ha permitido reconstruir la historia de la redacción y la de la tradición. Hemos llegado, pues, a los estratos más antiguos (al nivel de lo arcaico). Y ahora debemos preguntarnos si esos datos se remontan —y en qué medida lo hacen— al propio Jesús (nivel de lo auténtico). Para esta última etapa de nuestro camino hacia Jesús se adoptan diversos *criterios de historicidad,* de los que nos limitaremos a presentar los más importantes (1).

(1) La bibliografía es muy extensa, por eso me limitare a los trabajos mas significativos y accesibles I DE LA POTTERIE, «Co

Testimonios independientes y convergentes

Hay un primer criterio, denominado *de múltiple testificación,* según el cual se puede considerar como históricamente digno de consideración un dato que aparezca atestiguado en todas o casi todas las fuentes de la tradición neotestamentaria (Marcos, fuentes particulares de Mateo y de Lucas y otros escritos del Nuevo Testamento) (2). Este criterio permite obtener resultados más sólidos cuando se dan las siguientes condiciones: 1) si el criterio se usa de manera positiva, es decir, si no se pretende declarar inauténtico un dato por el mero hecho de que aparezca en una sola fuente, porque el silencio de las restantes fuentes no puede tener valor de negación; 2) si el criterio se aplica a elementos generales de la historia de Jesús, más que a datos particulares; por ej., el episodio en que Jesús come con los pecadores y los publicanos, tal como aparece en Mc 2, 15-17, no se repite en las restantes fuentes, pero el tema general del comportamiento de Jesús para con los publicanos y los pecadores aparece sólidamente atestiguado en todos los estratos de la

me impostare oggi il problema del Gesu storico?», en *La Civiltà Cattolica* 120, qu 2855 (1969), pp 447 463, J. DUPONT, «A che punto e la ricerca sul Gesu storico?», en (VV AA) *Conoscenza storica di Gesu,* Ed Paideia, Brescia 1978, la obra ya citada de R LATOURELLE, *A Jesús, el Cristo, por los evangelios,* Ed Sigueme, Salamanca 1982 Para una reseña historica y una reflexion sistematica, vease mi obra *L'autenticità storica dei vangeli,* Ed Dehoniane, Bolonia 1976 Para una actualizacion critica, vease V FUSCO, «Tre approcci storici a Gesu», en *Rassegna di Teologia* 23 (1982), pp 311 328

(2) Cfr F LAMBIASI, *op cit*, pp 141 153

tradición; 3) si los elementos en cuestión se hallan presentes en más fuentes y de más maneras; «en más fuentes» significa que no basta con que un dato aparezca en más redacciones (por ejemplo, el episodio de la suegra de Pedro aparece en Mc 1, 29-31 y en los pasajes paralelos de Mateo y Lucas, pero se trata de una única fuente); y «de más maneras» significa que el tema —por ejemplo, el del amor de Dios a los pecadores— posee una mayor garantía de historicidad si es atestiguado, como sucede en este caso, por una parábola (la del «padre misericordioso»: Lc 15, 11-32), por una controversia («los publicanos y las prostitutas os precederán en el Reino de los cielos»: Mt 21, 28-32), por un milagro (la curación del paralítico: Mc 2, 1-12) o por cualquier otro episodio (la vocación de Leví: Mc 2, 13-17).

Ilustremos el alcance del «criterio de múltiple testificación» reflexionando brevemente sobre el relato de la institución eucarística, un acontecimiento del que, a nivel de redacción, disponemos de cuatro testimonios: 1 Cor 11, 23-30; Mc 14, 22-25; Mt 26, 26-29 y Lc 22, 15-20. Sin embargo, es opinión común (3) que los cuatro textos nos ofrecen dos tipos independientes de tradición, la una probablemente antioquena (Pablo y Lucas) y la otra jerosolimitana (Marcos y Mateo), con lo que, a nivel de

(3) Remito a los comentarios especializados, aqui citare unicamente el ya clasico de J JEREMIAS, *La Ultima Cena Palabras de Jesus,* Cristiandad, Madrid 1980, X LEON DUFOUR, «Jesus devant sa mort a la lumiere des textes de l'Institution eucharistique et des discours d'adieu», en (VV AA) *Jesus aux origines de la christologie,* Gembloux 1975, pp 141 168 (espec 145 146)

fuentes, poseemos una doble testificación. A pesar de los matices propios de cada una de ellas, ambas fuentes *evidencian una sustancial coincidencia* que no puede dejar de hacer pensar en una única y gran fuente: la liturgia eucarística de la comunidad apostólica. Ahora bien, albergar sospechas con respecto a la fiabilidad del relato de la comunidad es por lo menos irrazonable, porque, para decir que el relato es un producto de la comunidad, hay que disponer de pruebas muy serias; y si no se poseen éstas, hay que declararse en favor de la sinceridad de la comunidad; la posibilidad de una creación postpascual ha de ser probada, no supuesta. Y tanto más si en favor de la comunidad acude toda aquella serie de motivos de confianza a los que aludíamos anteriormente (en el capítulo 6), y si el «criterio de múltiple testificación» va acompañado, como es el caso, de una serie de criterios aún más probatorios.

El criterio de la originalidad

Los dos criterios que los críticos suelen reconocer como más importantes son el criterio de la discontinuidad y el de la continuidad. En realidad, se trata de un único método: el método comparativo, que establece una constante confrontación entre, por una parte, los datos de la tradición evangélica y, por otra, lo que se encuentra ya sea en el ambiente judaico, ya en el del cristianismo primitivo. A través de esta confrontación se pondrán de relieve

puntos de acuerdo (criterio de continuidad) y puntos de desacuerdo (criterio de discontinuidad).

El criterio de discontinuidad es también denominado como criterio de desemejanza, de diferencia o, más positivamente, de originalidad, y puede formularse de la siguiente manera: un dato que no pueda derivar *ni* del judaísmo de la época *ni* del cristianismo primitivo habrá que hacerlo remontar a la historia auténtica de Jesús (4). Se supone que un elemento que se halla presente en los evangelios y es atribuido a Jesús (una frase, una actitud...), si no cuadra con las piezas del mosaico constituido por la cultura judaica ni con las del cristianismo primitivo, será preciso confirmarlo como auténtico, es decir, como realmente proveniente de Jesús.

Así, por ejemplo, el hecho de que Jesús se dirija a Dios llamándole *«Abbá»* es algo absolutamente inaudito para el espíritu religioso de un hebreo; o el que Jesús se bautice junto a los pecadores, afirme no saber ni el día ni la hora del juicio (Mc 13, 32) o sea descrito en un estado de penosa postración en Getsemaní, todo esto no puede proceder de una comunidad, la cristiana, que, precisamente por su fe en él como Hijo de Dios, se habría visto llevada más bien a suprimir estos datos que a inventarlos.

De este modo formulado, el criterio exige ser usado con moderación y equilibrio. De hecho, hay que tener presentes dos grandes limitaciones: en primer lugar, nuestro conocimiento del mundo ju-

(4) F. LAMBIASI, *op. cit.*, pp. 155-164.

daico y del mundo cristiano de entonces aún dista mucho de haber llegado a resultados definitivos (piénsese, por ejemplo, en los cambios que han originado los descubrimientos de Qumran); y, sea como sea, nos invita a considerar ambos mundos —el judaico y el cristiano— no como bloques compactos y homogéneos, sino como un conjunto articulado de diversos «filones» (piénsese, por ejemplo, en los fariseos, los saduceos, los esenios...).

Pero además, aunque este criterio tiene la gran ventaja de que permite captar los rasgos verdaderamente únicos de Jesús, los que hacen de él un ser absolutamente original con respecto a judíos y a cristianos, tiene también el peligro de hacer de Jesús un ser des-encarnado, fuera del tiempo y del espacio, sin raíces en la historia que le precede y sin vínculos de ninguna clase con la historia que le sigue. ¿Cómo habría podido Jesús comunicar a sus contemporáneos aun las ideas más innovadoras sin una base cultural común, por mínima que fuese? ¿No es realmente inverosímil que los cristianos hayan cambiado el lenguaje de su Señor hasta el punto de usar un lenguaje radicalmente distinto? Así pues, el aplicar de modo exclusivo e indiscriminado este criterio, rechazando como inauténtico todo cuanto esté en continuidad con la comunidad hebrea y con la cristiana, significa acercarse a una imagen distorsionada de Jesús. En conclusión: la discontinuidad es un criterio *indispensable* para llegar a un núcleo de dichos y hechos de Jesús que constituya un *minimum* críticamente seguro; pero, por sí solo, es *insuficiente* para permitirnos reconstruir toda la historia auténtica de Jesús de Nazaret. Se requiere, por lo tanto, su integración con el criterio complementario de la continuidad.

El criterio de la coherencia

Si leyéramos en un libro que Víctor Manuel II, tras haber tomado posesión del Quirinal, fue a depositar una corona de flores ante el altar de la patria, descubriríamos inmediatamente la inaceptabilidad de tal noticia, dado que entonces aún no existía tal altar de la patria. O si se atribuye a Mussolini una página en la que se ensalza la democracia, en seguida adopta uno una actitud de sospecha. Son dos ejemplos banales, pero que pueden ayudarnos a entender los dos aspectos del criterio de continuidad (también llamado de semejanza o de coherencia), según el cual pueden aceptarse como auténticos aquellos datos de la historia de Jesús que se insertan adecuadamente en el contexto ambiental de su tiempo *(continuidad externa)* y, por otra parte, encajan debidamente en el núcleo original de su mensaje *(continuidad interna).*

La continuidad o conformidad externa del material evangélico con el ambiente palestinense de Jesús se puede verificar a nivel histórico-político (cfr. los personajes a quienes conocemos por otras fuentes: Quirino, Herodes Antipas, Caifás, Pilato...) o a nivel geográfico (cfr. los datos topográficos referentes al lago de Tiberíades, a las ciudades de Ge-

nesaret, Cafarnaún o Cesarea de Filipo, o a la «altimetría»: de Jerusalén a Jericó «se desciende», dice muchas veces el evangelio; y es lo cierto que existe un desnivel de unos mil metros). En este sentido son muy interesantes los resultados proporcionados por los numerosos descubrimientos arqueológicos (5).

También el ambiente cultural descrito por los evangelios se corresponde con el de la Palestina de Jesús: cfr., por ejemplo, los usos y costumbres, el vestido, la vivienda, la alimentación, la ocupación laboral, el lenguaje... Además, por lo que se refiere al contexto religioso, el telón de fondo que nos permiten reconstruir los sinópticos coincide con el que nos ofrecen otras fuentes: rivalidad entre fariseos y saduceos, controversias rabínicas, espera mesiánica, centralidad del templo...

Todas estas correspondencias son tan estrictas y precisas que nos permiten superar la duda acerca de una reconstrucción artificial o de una invención posterior; más aún, contribuyen a recomponer el

(5) *Ibid.*, pp. 165-168. En lo que a la arqueología se refiere, baste con aludir a los descubrimientos más importantes de los últimos cincuenta años: el «Litóstroto», o patio enlosado, donde Pilato se sentó para juzgar a Jesús (Jn 19, 13): 1927. La lápida calcárea, con el nombre de Pilato, descubierta en 1961 entre las ruinas de Cesarea Marítima. La lápida, igualmente descubierta en Cesarea y que se remonta al menos al siglo III a.C., en la que aparece el nombre de Nazaret (cuando algunos –entre ellos el italiano Craveri– seguían negando en 1974 que en tiempos de Jesús existiera una ciudad con ese nombre...). Y, naturalmente, los descubrimientos de Qumran en 1947. Para una información mas detallada, cfr. V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù*, Ed. SEI, Turín 1976, pp. 217-244, donde, sin embargo, habría que poner al día lo que se dice sobre el hallazgo de la piscina de Bezata (Jn 5): cfr. M. DEL VERME, «La piscina probatica: Gv 5, 1-9», en *Bibbia e Oriente* 18 (1976), pp. 109-119.

marco exterior de los evangelios en su conjunto, aun cuando no confirmen todos y cada uno de los hechos particulares y concretos (6).

Mucho más probatorio es el criterio de la continuidad interna. Hemos dicho que una aplicación inteligente y flexible del criterio de discontinuidad permite determinar, en la obra y la enseñanza de Jesús, un núcleo históricamente incontestable y que se concreta en la predicación e instauración del reino mesiánico. Gracias al argumento de continuidad interna, los datos inicialmente menos seguros y que, sin embargo, coinciden con aquel núcleo críticamente verificado, podrán, «de rebote», ser también ellos considerados auténticos.

Pero antes de pasar adelante, bueno será que remachemos la estrecha correlación entre estos dos criterios: a través del método comparativo se hace patente, por una parte, la pertenencia de Jesús al mundo que le rodea y, por otra, su resuelto desapego con respecto al mismo, con lo que su conformidad con el ambiente sirve de trasfondo a esta personalidad única y originalísima. Una vez establecido el núcleo central de la historia de Jesús, puede ampliarse ulteriormente, como a base de círculos concéntricos, gracias a la aplicación del criterio de continuidad interna (7). Veamos, pues, mediante algunos ejemplos, cómo un uso elástico y convergente de los diversos criterios nos permite llegar a resultados científicamente consistentes.

(6) F. LAMBIASI, *op. cit.*, p. 168.
(7) *Ibid.*, pp. 172-173.

El Reino de Dios

Según la tradición sinóptica, el tema central de la predicación de Jesús es el del *Reino de Dios*. En realidad, todos los estratos de la tradición (Marcos, fuente común a Mateo y a Lucas, y fuentes propias de Mateo, Lucas y Juan) coinciden en afirmar que Jesús empleó esta expresión (múltiple testificación). Baste con ver las veces que se repite: en Marcos, 13 veces; en la fuente común a Mateo y Lucas, 9 veces; en Mateo sólo, 27 veces; en Lucas sólo, 12 veces; en Juan, 2 veces. Además, el tema se repite en diversas formas literarias: parábolas del Reino, milagros como signo del Reino, controversias...

Con respecto al judaísmo puede constatarse una clara discontinuidad o diferencia ya en el plano mismo de la repetición numérica: mientras en los evangelios se repite la expresión hasta 63 veces (y ello por no hablar de la *realidad* del Reino, que cubre todo el horizonte de la historia de Jesús), en la literatura judaica no es que el tema sea ignorado, pero sí que ocupa un espacio bastante limitado (en toda la literatura esenia, la expresión aparece únicamente 3 veces). Pues bien, aun teniendo en cuenta la parte que se debe a la labor de redacción del evangelista (especialmente en Mateo, donde la expresión aparece mayor número de veces), es preciso admitir que en la predicación de Jesús el tema del Reino tiene una relevancia absolutamente incomparable con la que tiene en el judaísmo contemporáneo, que es más bien escasa. Además, y aparte de

esta diferencia numérica, es sobre todo la manera de emplear la fórmula la que no tiene paralelo alguno en la literatura judaica; en los evangelios se usan expresiones absolutamente insólitas, como «buscar el Reino», «apoderarse del Reino», «el Reino está cerca», «el Reino ha llegado»... Es aquí donde se capta la originalidad de Jesús, el cual ciertamente compartió con la literatura apocalíptica y con Juan Bautista la certeza de la inminente venida de una nueva era, pero es también el único judío que afirma que el nuevo tiempo de la salvación ya ha comenzado, y que ha comenzado precisamente a través de su misión. En suma, Jesús tiene conciencia de no ser un predicador cualquiera, ni siquiera el más importante, sino el verdadero instaurador del Reino (8).

Con respecto a la Iglesia primitiva, se advierte que la expresión «Reino de Dios» tiende a desaparecer en el resto del Nuevo Testamento (ya es rara en Pablo, en quien aparece tan sólo 10 veces; pero en Juan sólo aparece 2 veces, y en un mismo pasaje: Jn 3, 3.5). Y el hecho tiene su explicación: el tema central de la predicación primitiva es el anuncio de la salvación en Jesús; las pocas veces en que se habla del Reino, la expresión ya no aparece en contex-

---

(8) Cfr. D. FLUSSER, *Jesus, in Selbstbezeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo 1968, p. 87 (trad. castellana: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975); cfr. también J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento I: La predicazione di Gesù*, Ed. Paideia, Brescia 1972, pp. 43-47 y 116-129 (trad. castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975).

tos escatológicos, como ocurre en los sinópticos; ahora, el Reino ya ha llegado y hay que defenderlo; por eso se habla de dar testimonio, de anunciar, de hablar del Reino, etcétera.

Una vez verificado que «Reino de Dios» constituye, en boca de Jesús, el tema central de su predicación y la expresión privilegiada para calificar su actividad mesiánica, podrán considerarse auténticos —gracias al criterio de continuidad interna— aquellos gestos y dichos de Jesús que guarden coherencia (¡es de suponer que Jesús fuera coherente consigo mismo!) con aquel núcleo central de su predicación.

Las parábolas: roca de la tradición

Las parábolas constituyen un conjunto realmente sólido dentro de la tradición sinóptica. Basta con ojear un índice de los evangelios para comprobar la amplitud de la fórmula parabólica que los diversos «filones» de la tradición atribuyen a Jesús (múltiple testificación). Con el criterio de discontinuidad se puede demostrar su plena originalidad jesuánica: en la tradición rabínica anterior a Jesús no es posible hallar una sola parábola de verdad, frente a las no menos de 41 parábolas que aparecen en los sinópticos; en los escritos de los esenios podrán encontrarse algunas fábulas (en las que hablan plantas o animales), y en el lenguaje figurado de los rabinos se hallarán muchos «símiles» (comparaciones breves) que, sin embargo, siempre se inspiran en la Biblia y se usan para explicar la Biblia. Jesús, en cambio, saca sus parábolas de la vida corriente, de la observación directa de hombres y cosas; y además, Jesús no tiene interés alguno en comunicar con las parábolas una sabiduría abstracta, sino que más bien le interesa proponer el mensaje vivo y concreto del Reino para convertir y orientar a sus oyentes hacia la elección de una vida nueva.

Esta absoluta originalidad lo es también con respecto a la Iglesia primitiva, pues en todo el resto del Nuevo Testamento, y a pesar del abundante uso que hace del lenguaje figurado (cfr. San Pablo), no es posible hallar una sola parábola. Más aún, en la tradición de la Iglesia se observa la tendencia a insertar en el texto de las parábolas sinópticas cierto tipo de «enmarcaciones», comentarios y alegorizaciones *que revelan un cambio de acento: diversas* parábolas que Jesús había pronunciado ante la multitud como un grito de alarma para anunciar la catástrofe inminente («¡Ay de los que no estén preparados...!»: cfr. la parábola de las diez vírgenes en Mt 25, 1-13) se convierten, en el ámbito de la Iglesia primitiva —que vive el retraso de la parusía—, en exhortaciones a la vigilancia dirigidas a los miembros de la Iglesia.

Por otra parte, el mundo de las parábolas refleja fielmente el ambiente de la Palestina del tiempo de Jesús (continuidad externa). En Mc 4, 3-8, por ejemplo, se presenta la figura de un sembrador que, a primera vista, da la impresión de no conocer su oficio como es debido, dada la cantidad de simiente que deja caer sobre el camino, entre las zarzas o so-

bre las rocas; lo cual tiene su explicación si se tiene en cuenta que en Palestina se siembra *antes* de arar el terreno. En la parábola de los obreros de la viña (Mt 20, 1-15) se habla de la paga de un denario; pues bien, éste era el salario de los obreros que se contrataban a jornada (9). Pero hay que subrayar, sobre todo, que en todas las parábolas resuena machaconamente el típico mensaje de Jesús acerca del Reino de Dios («el Reino está en marcha: ¿quién se pondrá en marcha por el Reino?»). No es exagerado, por tanto, reconocer con J. Jeremias que las parábolas «son, en cierto modo, parte de la roca primordial de la tradición» (10).

Una interesante aplicación de estas observaciones puede verificarse en la parábola de la oveja perdida y reencontrada, que aparece en Mt 18, 12-14, en Lc 15, 4-7 y en el evangelio apócrifo de Tomás, *logion* 107. Según Lucas, la parábola viene motivada por la pregunta de los fariseos: «¿Por qué acoge éste a los pecadores y come con ellos?» Con la parábola, Jesús desea justificar su manera de comportarse con los pecadores ante quienes le criticaban, y éste es probablemente su verdadero contexto. En Mateo, en cambio, podemos observar ya la adaptación de la Iglesia: la parábola es dirigida a los discípulos: «en aquel momento, los discípulos se acercaron a Jesús...» La oveja perdida no representa ya a los pecadores del tiempo de Jesús, sino a los «pequeños», es decir, a aquellos miembros de la comunidad que están más expuestos que los demás a perderse por culpa del escándalo (v. 6) o del desprecio (v. 10); y por eso también la conclusión es distinta: «De la misma manera, no es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda uno solo de estos pequeños» (v. 14). Es, consiguientemente, una exhortación dirigida a los jefes de la comunidad para que imiten al gran Pastor.

(9) J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Ed. Paideia, Brescia 1973[2], pp. 9-10 y 167 (trad. castellana: *Las parábolas de Jesús*, Ed. Verbo Divino, Estella 1981[6]).

(10) J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento* (op. cit.), p. 30.

Esto a nivel de la historia de la redacción. Pero si, a continuación, aplicamos los criterios de historicidad, conseguiremos verificar la plena veracidad de esta parábola de Jesús. La sorpresa de los fariseos y los escribas por el hecho de que Jesús «acoja a los pecadores y coma con ellos» está en conformidad con la mentalidad judía, porque el pecador era excluido de la comunidad y nadie debía acercarse a él, ni siquiera para enseñarle la Ley. Por otra parte, y según el pensamiento hebreo, debía practicarse la penitencia como condición esencial para que el pecador pudiera esperar la conversión, mientras que con Jesús es la gracia la que precede a la conversión. Más aún: el judaísmo esperaba un Reino de Dios que, junto a la salvación, diera comienzo al estallido de la ira divina y de la venganza del cielo contra los pecadores. Las parábolas de Jesús, por el contrario, no contienen un solo indicio de la idea de venganza: Jesús no acoge a los santos y a los devotos, sino a las almas perdidas. Y por lo que se refie-

re a la imagen del pastor, si bien es cierto que ya es conocida en el Antiguo Testamento (1 Re 22, 17; Is 4, 11; Ez 34), no es menos cierto que en tiempos de Jesús los pastores eran incluidos entre los pecadores, porque se sospechaba de ellos que apacentaban a sus rebaños en terrenos ajenos; lo cual no impide a Jesús recurrir a la figura del pastor para ilustrar el comportamiento de Dios. Una contraprueba de cuanto hemos afirmado podemos obtenerla si hacemos un cotejo con el evangelio apócrifo de Tomás, donde la incansable búsqueda por parte del pastor se debe al hecho de que la oveja perdida es «la más gorda», y por eso, cuando la encuentra, el pastor le dice: «Te quiero más que a las otras noventa y nueve»: nos hallamos, pues, en el contexto del gnosticismo: para el gnóstico, la oveja se ha extraviado en el mundo de la materia, es reencontrada y se la conduce de nuevo al mundo del espíritu; la solicitud divina se explica por el hecho de que lo que importa no es la masa, sino la sustancia espiritual, que, aunque es propiedad de pocos, siempre es «grande y buena». ¡Bien distinto del mensaje de Jesús!

Los milagros

La actividad taumatúrgica de Jesús queda ampliamente atestiguada por las fuentes del Nuevo Testamento: en el evangelio de Marcos, los relatos de los milagros ocupan aproximadamente la mitad del evangelio; la fuente común a Mateo y Lucas ha conservado tres dichos de Jesús (Mt 11, 5-6; 11,

21-23; 12, 27-28 y paralelos en Lucas) cuyo origen prepascual es generalmente admitido por la más reciente crítica; los elementos del kerygma primitivo contenidos en Hech 2, 22 y 10, 38-39 apelan al testimonio de los judíos y de los apóstoles con respecto a los «prodigios y señales» realizados por Jesús Nazareno; los evangelios apócrifos, a pesar de sus exageraciones y «embellecimientos», testimonian también la actividad taumatúrgica de Jesús; y un testimonio interesante, si bien tardío y bastante polémico, nos lo ofrece el Talmud babilónico (sección V), donde se habla de cómo Jesús debe ser ajusticiado «por haber hecho magia» *(Sanedrín 43a),* es decir, se sigue tergiversando la actividad taumatúrgica de Jesús, a la que se considera obra demoníaca; tergiversación ya iniciada por la tradición farisaica (Mc 3, 22ss.) (11).

Además, los milagros de Jesús están en evidente discontinuidad con los de los profetas del Antiguo Testamento y con los de los apóstoles: los profetas realizan milagros en nombre de Dios; los apóstoles, en nombre de Jesús (Hech 3, 6; 9, 4); sólo Cristo los realiza en su propio nombre (Mc 1, 41; 2, 11; 5, 41; etcétera). Por otra parte, los milagros de Jesús están en sintonía con la época en que él vivió, una época marcada toda ella por profundas tensiones mesiánicas (cfr. la explosión de mesianismo político tras la multiplicación de los panes: Mc 6, 45.54 y

(11) R. LATOURELLE, «Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de critériologie», en *Gregorianum* 54/2 (1973), pp. 225-261.

Jn 6, 14-15); pero, sobre todo, están en línea con la instauración del Reino de Dios, del que los milagros son signo y comienzo: «si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12, 28).

Con respecto a la comunidad primitiva, compartimos también lo que dice el *Catecismo de los jóvenes:* «¿Qué motivos plausibles habrían tenido las comunidades primitivas para inventarse la acusación de los fariseos: 'por el Príncipe de los demonios expulsa los demonios' (Mc 3, 22), o el episodio, tan poco honroso para los Doce, en el que éstos protestan de que un extraño hace milagros en nombre de Jesús (cfr. Mc 9, 38-40)? Por otra parte, estos dos pasajes del evangelio resultarían incomprensibles si se negara la actividad taumatúrgica de Jesús» (12).

Los milagros, además, revelan el estilo del Mesías-Jesús, un estilo de sencillez y de extrema naturalidad: Jesús evita toda espectacularidad y todo recurso a complicadas prácticas mágicas; no busca su propio interés ni su propio éxito; le basta con un gesto, una palabra... No tenemos más que hacer un cotejo con los relatos de milagros que aparecen en los ambientes helenísticos y judío (13). Entre los ex-

(12) *Non solo di pane. Il catechismo dei giovani,* Ed. CEI, Roma 1979, p. 81.

(13) Para este cotejo, cfr. L. SABOURIN, «'Miracles' hellenistiques et rabbiniques», en *Bulletin de Théologie Biblique* 2 (1972), pp. 203-208; K. RUBY, «Perspectives rabbiniques sur le miracle», en *Les miracles de Jésus* (X. León-Dufour, ed.), París 1977, pp. 73-94; VV.AA., *I miracoli del vangelo,* Ed. Gribaudi, Turín 1978.

votos del santuario dedicado a Esculapio, en Epidauro, hay una considerable serie de relatos de curaciones milagrosas en los que, entre otros elementos, aparece una y otra vez la afirmación de que la intervención milagrosa ha tenido lugar durante la noche que el enfermo ha pasado en el santuario (incubación). Frecuentemente se trata de hechos extravagantes, como es el caso, por ejemplo, de Cleo, una mujer encinta desde hacía cinco años que, durante la noche transcurrida en el santuario, habría dado a luz a un niño que, apenas nacido, se habría lavado por sí solo y se habría puesto a corretear con su madre. Hay que advertir también que los filósofos griegos afirmaban que la acción divina no excluía la intervención médica o quirúrgica, probablemente practicada por los propios sacerdotes durante la noche, hasta el punto de poder afirmar: «Yo lo he curado, el dios lo ha sanado». Sea como fuere, tales curaciones no conllevan un mensaje religioso o moral de vida, ni pretenden establecer una relación de comunión entre el enfermo sanado y la divinidad.

Otra colección de milagros podemos verla en la *Vida de Apolonio* (filósofo neo-pitagórico, fallecido hacia el año 97 d.C.), escrita por Filóstrato más de 100 años después. Allí se habla de diversos prodigios, incluida la resurrección de una niña. Aparte de la dificultad que supone la verificación de noticias referidas al cabo de tanto tiempo en un libro que no pretende ser una obra histórica, sino una «aretología», es decir, un relato «devocional» que

ponga de relieve la bondad de los dioses (piénsese en el género de las «florecillas»), la diferencia sustancial con los relatos evangélicos no radica tanto en lo extraordinario de los fenómenos cuanto en el significado que se les atribuye: para Filóstrato, lo importante es mostrar a Apolonio como modelo del sabio soberanamente libre; sus milagros, pues, no son precisamente una llamada a convertirse al Reino de Dios. La conexión milagro-reino-conversión sólo se encuentra en los evangelios.

Por eso, cuando el *Evangelio árabe de la infancia de Jesús* (un escrito del siglo VII) nos describe al niño Jesús haciendo morir de repente a un compañero de juegos que le ha hecho tropezar y caer, enseguida advertimos palpablemente que ello no guarda el más mínimo parecido con el estilo tan discreto y siempre desinteresado de Jesús ni con su amor misericordioso a todos, tal como lo testifican los evangelios.

A propósito de los milagros, nos parece muy equilibrada la conclusión a la que llega el *Catecismo de los jóvenes:* «La certeza de conjunto acerca del hecho de que Jesús realizó milagros, deja abierta una serie de problemas históricos con relación a cada uno de los episodios»; y tras citar el caso de la curación de uno (Mc 10, 46-52) o de dos (Mt 20, 29-34) ciegos en Jericó, de uno (Mc 5, 1-20) o de dos (Mt 8, 28-34) endemoniados en Gerasa, y de una o dos multiplicaciones de panes (Mc 6, 30-44; 8, 1-10), así como el caso de frecuentes fenómenos de posesión diabólica (¿enfermedades nerviosas?),

concluye: «Cualquiera que sea la respuesta que se dé a todos estos interrogantes, no queda sustancialmente alterada la figura del Jesús taumaturgo que nos presentan los evangelios» (14).

Al igual que hicimos al hablar de las parábolas, vamos a detenernos también aquí en un caso concreto: el milagro de la multiplicación de los panes (15). La crítica literaria ha demostrado suficientemente que, por debajo de las seis distintas redacciones del milagro (Mc 6, 30-44; 8, 1-10; Mt 14, 14-21; 15, 32-39; Lc 9, 10-17; Jn 6, 1-15), subyacen dos fuentes independientes perfectamente identificables: una, palestinense, que se detecta en los sendos primeros relatos de Marcos y de Mateo; la otra, helenística, de la que hay huellas evidentes en el segundo relato de los mismos evangelistas. El relato de Juan, por su parte, conserva una serie de rasgos arcaicos que permiten referirlo a una tradición independiente (múltiple testificación). Al nivel de la crítica histórica, pueden descubrirse en la dinámica del episodio diversos rasgos de discontinuidad: no es un hecho normal el que un rabino, que es como se considera a Jesús, coma con el pueblo, impuro e ignorante; más aún, que ordene dar de comer, pasando por encima del tabú que prohíbe co-

---

(14) *Non solo di pane* (op. cit.), p. 82; cfr. también F. ARDUSSO, *Gesù di Nazaret è Figlio di Dio?*, Ed. Marietti, Turín 1980, pp. 75-86 (trad. castellana: *La divinidad de Jesús. Vías de acceso*, Ed. Sal Terrae, Santander 1981, pp. 103-118).

(15) I. DE LA POTTERIE, «Le sens primitif de la multiplication des pains», en *Jésus aux origines de la christologie* (op. cit.), pp. 303 329.

mer «con manos impuras» (cfr. Mc 7, 1ss.); el mismo hecho de que se interprete la figura de Jesús como la de un profeta (Mc 8, 29), aun cuando se trate del profeta definitivo (Jn 6, 14), no es precisamente algo habitual en la comunidad que, después de la Pascua, comenzó ya a explicitar su fe en Jesús como Señor e Hijo de Dios (lo de «profeta» decía demasiado poco). El hecho, además, es un gran acto mesiánico y representa una etapa decisiva en la dirección del Reino de Dios: la gente, efectivamente, «quería proclamarlo rey» (Jn 6, 15); por eso, el milagro encaja perfectamente en el agitado contexto de la Palestina del siglo I y, sobre todo, en la obra de Jesús en favor del Reino; piénsese también en el estilo del milagro, que está en línea con otros gestos de Jesús (contexto religioso; humildad y desinterés de Jesús, que se escabulle del lugar y ordena a sus discípulos que se apresuren a embarcar: Mc 6, 45). Todos estos elementos declaran decididamente en favor de la autenticidad histórica del milagro.

Un estilo único

El estilo de Jesús resulta único e inconfundible si se tienen en cuenta las características de su actitud con respecto al *Padre,* a la *Ley* y a los *discípulos* (16).

Jesús tuvo conciencia de hallarse en una especialísima relación con Dios, como lo demuestra su

(16) F. LAMBIASI, *op. cit.,* pp. 178-179 y 213-214.

manera de referirse a él llamándole con la expresión aramea *«Abbá»* (papá), que constituye una absoluta e inconcebible novedad para la espiritualidad judía, porque ningún piadoso hebreo se habría permitido jamás una relación tan confidencial con Dios, hasta el punto de invocarlo con la misma expresión empleada en el lenguaje familiar (y no sólo por los niños) para dirigirse al padre. De hecho, en todas las plegarias de la literatura judía no hay un solo caso en el que se invoque a Dios con tal expresión. De los tres pasajes del Antiguo Testamento en los que se llama a Dios «Padre mío» *(abí),* dos de ellos son traducidos por el *Targum* (traducción-comentario arameo del A. T.) con la expresión *ribboni* («maestro mío»: Jer 3, 4.19), y tan sólo en una ocasión se traduce como *Abbá* (Sal 89, 27); pero es evidente que, en este último caso, el traductor no tenía posibilidad alguna de recurrir a otra perífrasis.

La discontinuidad con Jesús, por lo tanto, es evidente: a diferencia del judaísmo, Jesús —como lo ha demostrado J. Jeremias— se dirigió siempre al Padre con la palabra *Abbá»,* y no sólo en los casos en que consta explícitamente (como en Mc 14, 36), sino también en aquellas otras plegarias en las que la retroversión al arameo descubre, por debajo del texto griego, esta expresión tan del agrado de Jesús (17). Por lo que respecta a la Iglesia primitiva, se observa que la expresión aparece tan sólo dos ve-

(17) J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Ed. Sígueme, Salamanca 1981.

ces en el Nuevo Testamento (Rom 8, 15; Gal 4, 6), lo cual es señal de que, a pesar del ejemplo de Jesús, este extraño vocablo entró efectivamente en la oración de la comunidad, pero no sin una cierta resistencia. Sea como fuere, los cristianos llegan a orar de este modo porque el Espíritu de Jesús se lo permite.

También la actitud de Jesús con relación a la Ley es sorprendente. En el Sermón del Monte, Jesús —con sus «...pero yo os digo...» *(«amen»)*— se arroga una autoridad superior a la de Moisés. De lo cual no hay, ni puede haber, paralelo alguno en el judaísmo, porque un rabino podía, evidentemente, polemizar con otro maestro, pero jamás se le habría ocurrido soñar en rivalizar con Moisés. Si lo hubiera hecho, habría dejado de serlo automáticamente, porque su autoridad de maestro le venía precisamente de Moisés.

Tampoco un profeta podía pretender abrogar la Ley sin convertirse, *ipso facto,* en un falso profeta. Sólo el Mesías podia traer la nueva ley. Y esto es precisamente lo que pretende Jesús; véase, si no, su comportamiento con respecto al sábado (Mc 2, 27) o con respecto a las normas para la purificación (Mc 7, 1-23) (18). Por otra parte, esta libertad frente a la Ley no puede decirse que haya sido vivida en el mismo grado por la comunidad cristiana, que sólo a duras penas consiguió liberarse, por ejemplo,

(18) E. KASEMANN, *Essays on New Testament Themes,* Londres 1954, pp. 37-45.

de las prohibiciones referidas a los alimentos (cfr. Hech 15) o de la ley de la circuncisión (Gal 2).

Por lo que se refiere a los discípulos, Jesús adopta una actitud muy distinta de la de cualquier rabino. En el judaísmo era el aspirante a rabino el que elegía a su maestro y seguía a su lado hasta llegar a convertirse él mismo en maestro. No sucede lo mismo con Jesús, que es quien elige personalmente y con decisión soberana a sus discípulos, a quienes invita a seguirle no durante un tiempo limitado, sino definitivamente y sin esperar otra cosa que no sea el seguir siendo siempre y únicamente discípulos. Y de ellos pretende Jesús lo que ningún rabino se habría atrevido a esperar; que renuncien por él a todo, no sólo a los bienes materiales, sino también a las realidades y a los vínculos más queridos y sagrados (Lc 14, 26-27). Ningún apóstol del Nuevo Testamento se atreverá a pretender de nadie un seguimiento tan incondicional, ni siquiera Pablo o Pedro: los apóstoles podrán, sí, exigir una total adhesión, pero no a su propia persona, sino a Jesús, el Señor, que sigue siendo el único absoluto.

Un marco histórico de fondo

Para resumir sintéticamente los resultados de nuestra investigación histórico-crítica, tomemos una de las formulaciones más antiguas del kerygma primitivo, extraída del discurso de Pedro a Cornelio: «Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el

bautismo: cómo Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él; y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén, y de cómo llegaron a matarlo colgándolo de un madero; pues bien, a éste, Dios lo resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos» (Hech 10, 37-41).

Convenientemente utilizada, la crítica histórica nos permite garantizar la autenticidad histórica de este kerygma, asegurando:

a) el *marco* de los acontecimientos en sus coordenadas geográficas (Galilea, Judea, Jerusalén), históricas (después del bautismo de Juan), culturales y religiosas;

b) las *líneas maestras* de dicho marco: actividad mesiánica de Jesús (predicación, milagros, actitud comprensiva para con los perdidos y actitud de oposición hacia los «justos»), con sus consiguientes repercusiones: exaltación popular, enfrentamientos con fariseos y jefes, etcétera;

c) los *puntos más salientes* de la vida de Jesús (bautismo, tentaciones, vocación de los discípulos..., muerte en la cruz, resurrección).

No es, por tanto, la «biografía» de Jesús; y, sin embargo, sí es su historia.

8
Un Mesías inédito

«¿Quién eres tú?», le preguntaron un día los fariseos de Jerusalén a Jesús. Y también nosotros se lo preguntamos. A encontrar una primera respuesta —la última sólo podrá dárnosla la fe— nos ayuda la crítica histórica, la cual —gracias a una aplicación inteligente de su metodología y sin pretender ya fundir el material de los evangelios para obtener un informe biográfico sobre Jesús, aunque, por otra parte, rechazando también la tendencia atomizante de la crítica bultmaniana, que desmenuzaba el texto en una infinidad de fragmentos aislados— está en condiciones de fijar un itinerario científicamente fundado para propiciar un acercamiento a los datos esenciales de la historia y la identidad de Jesús.

El punto de partida: la muerte en la cruz

Un dato absolutamente cierto en la vida de Jesús es su muerte en la cruz. Nadie, ni siquiera el crítico más radical, se atreve a ponerlo en duda (1).

En efecto, la muerte en cruz verifica el criterio de múltiple testificación, porque es un dato unánimemente referido por las fuentes paganas, judías y cristianas. En su célebre testimonio, recogido en los *Annales* (hacia el año 110 d.C.), Cornelio Tácito proporciona los datos esenciales para insertar la crucifixión de Jesús en el libro de la historia universal: «El autor de esta denominación, Cristo, fue condenado al suplicio por el procurador Poncio Pilato, bajo el imperio de Tiberio» (2). El testimonio judío más autorizado sigue siendo, sin lugar a du-

(1) Cfr., por ejemplo, R. BULTMANN, para quien la cruz es uno de los puntos de referencia absolutamente ciertos (véanse sus Suplementos a *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1971, pp. 9 12).

(2) Para las otras fuentes paganas, cfr. SUETONIO, el cual recuerda que «Claudio expulsó de Roma a los hebreos, los cuales, invocando a un tal Cristo, originaban desórdenes» (*Vita Claudii*, 25, 4); cfr. también PLINIO EL JOVEN, el cual, escribiendo al emperador Trajano, informa de que los cristianos de Asia Menor, en su reunión semanal, «cantaban himnos en honor de Cristo, como si se tratara de un Dios», (*Ep.* 10, 96). Aunque breves, estas referencias son muy significativas, precisamente por pertenecer a los historiadores más representativos de la época, los cuales, sin embargo, al moverse en una perspectiva político-militar, no lograban captar el verdadero alcance del fenómeno cristiano; véase, a este propósito, la aguda afirmación de X. DE CHALENDAR, *Morto sotto Ponzio Pilato e tuttora vivente*, Ed. Paoline, Roma 1973, p. 15: «Si únicamente dispusiéramos de los anuarios del 'Tuttosport' o del Boletín Oficial, lo ignoraríamos todo acerca de la muerte del Ché Guevara».

das, el de Flavio Josefo, que, escribiendo en torno a los años 93-94, nos informa en un párrafo de sus *Antiquitates Iudaicae* (18, 3, 3), y prescindiendo de algunas interpolaciones efectuadas por alguna mano cristiana, de lo siguiente: «Y habiéndole castigado Pilato con la cruz, a causa de la denuncia presentada por las personas principales de entre nosotros, no por ello cejaron los que le habían amado desde el principio». Al mismo «filón» judío pertenece el testimonio tardío del Talmud babilónico (ss. V-VI d.C.), donde se habla de Jeshua de Nazaret, que fue «colgado» (es decir, crucificado), por hereje y por embaucador, en la víspera de la Pascua. Por lo que se refiere a las fuentes cristianas, es preciso recordar que los relatos de la Pasión constituyeron el núcleo germinal de la formación de los evangelios, dado que es la parte más antigua de la tradición (pues forma parte del kerygma primitivo: cfr. Hech 2, 23; 1 Cor 2, 2; 15, 3) que adquiere la forma de una narración continuada. Y es también la parte proporcionalmente más extensa de todo el plan general de los evangelios; recordemos que, sólo en Marcos, ocupa una quinta parte de todo el evangelio. Lo cual indujo a Kähler a dar su célebre definición de los evangelios: «historias de la Pasión con una amplia introducción» (3).

Tan antiguo y tan ampliamente atestiguado material constituye un «test» privilegiado para el crite-

(3) M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche Christus*, München 1892 (reimpreso en 1953), p. 60.

rio de discontinuidad: Pablo escribe que la cruz es «escándalo para los judíos y necedad para los paganos» (1 Cor 1, 23). Para los judíos, el que pende del madero es el maldito (Dt 21, 23; Gal 3, 13). Este horror instintivo sigue caracterizando la postura de los hebreos un siglo y medio después de los hechos, como se desprende de la declaración del judío Trifón: «Sabemos que las Escrituras anuncian a un mesías sufriente... Pero que hubiera de ser crucificado y morir en circunstancias tan infamantes como son las de una forma de muerte maldecida por la Ley, esto es algo que tienen que demostrarnos, porque nosotros no logramos siquiera imaginarlo» (4). Para los paganos, que consideraban la muerte en la cruz como un suplicio propio de los esclavos (cfr. Cicerón), valga el botón de muestra del testimonio de Celso, un polemista pagano del siglo II que, tras mofarse de los cristianos como «adoradores de la cruz», ataca con violenta ironía: «¿Qué hijo de Dios sería ése a quien su padre no pudo salvar del más infame de los suplicios?»

Lo mismo se desprende de la más antigua representación gráfica del crucificado, descubierta en 1856 en el Palatino de Roma, que se remonta al siglo III y constituye un atroz escarnio, obra de un anónimo autor pagano, que representa a un cristiano en el acto de adorar una cruz en la que está clavado... ¡un asno!

(4) JUSTINO, *Diálogo con Trifón,* PG 6, 690B.

Es evidente que un hecho tan infamante como la crucifixión no pudo ser inventado por los primeros discípulos, como puede deducirse del escándalo de Pedro y los demás ante los diversos anuncios de la Pasión (Mc 8, 31-33) y de su comportamiento —descrito sin ningún tipo de indulgencia— durante las últimas horas de vida del Maestro (traición de Judas, negaciones de Pedro, desbandada de los demás).

Una contraprueba de que los evangelios canónicos reproducen fielmente el hecho mismo y todo el desarrollo de la Pasión, se obtiene al cotejarlos con los evangelios apócrifos. Si examinamos, por ejemplo, el *Evangelio de Pedro* (de finales del siglo II), observaremos en él una serie de hechos que no concuerdan con nuestros evangelios; es más, que ni siquiera encajan en el contexto de la Palestina de los años treinta después de Cristo. Una primera noticia claramente inadmisible es la que hace de Pilato una personalidad de segundo orden con relación a Herodes; según esta visión, sería Herodes, no Pilato, quien habría ordenado la sentencia de muerte, y habría sido Herodes a quien Pilato habría tenido que pedir el cuerpo de Jesús. Pero además se observan otras distorsiones históricas; por ejemplo: para montar la guardia junto al sepulcro, se habrían reunido en una tienda escribas y ancianos, junto con el centurión y los soldados romanos, y este imposible consenso se habría incluso prolongado durante el sábado (¡aquel sábado!). Los apóstoles habrían iniciado el viernes santo un ayuno en espera de la re-

surrección; pero este dato del ayuno refleja no tanto la actitud «histórica» de los primeros discípulos (los cuales, con mucho sentido realista, no esperaban que sucediera absolutamente nada la mañana de Pascua, si hemos de hacer caso a los evangelios), sino más bien la costumbre litúrgica, ampliamente difundida en el siglo II, de ayunar desde el viernes santo hasta la mañana de Pascua (5).

Una reconstrucción en «flash-back»

¿Por qué murió Jesús? Xavier de Chalendar ha escrito una especie de novela de la «serie negra» en torno a este hecho y a este «porqué». Su título es: *Muerto bajo Poncio Pilato y aún vivo,* y es un libro realmente ejemplar por la seriedad de su documentación y por su claridad expositiva (6). Vamos a seguir aquí su hilo conductor.

El evangelio no comienza con el típico «Erase una vez...». Tomemos el inicio del ministerio de Jesús en el evangelio de Lucas: «En el año décimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea...» (3, 1). Jesús murió bajo Poncio Pilato, pero no murió de un infarto ni de un cáncer. Tampoco se suicidó ni fue víctima de

(5) Con respecto al Evangelio de Pedro, cfr. M. G. MARA, *Contributo degli Apocrifi alla storia del Cristianesimo: Lettura e commento del Vangelo di Pietro,* Ed. Lapadre, L'Aquila 1972; para una comparación con los evangelios canónicos, remito a mi obra *L'autenticità storica dei vangeli,* Ed. Dehoniane, Bolonia 1976, pp. 227-241.

(6) X. DE CHALENDAR, *op. cit.*

un accidente. Su muerte fue decidida durante un proceso; un proceso ciertamente expeditivo, pero no del todo improvisado, porque ya desde que Jesús dio comienzo a su actividad, y a pesar de los notables éxitos que obtuvo, comenzó a crecer la oposición en su contra. Marcos agrupa al comienzo de su «informe» cinco sucesivos enfrentamientos con los fariseos en torno a los más espinosos asuntos: su pretensión de perdonar los pecados, su molesta costumbre de frecuentar el trato con los pecadores, su libertad frente al precepto del ayuno o con respecto al sábado... Ya aquí aparecen las palabras-clave del proceso: blasfemia, Hijo del hombre, pecador... La decisión ya está tomada: «En cuanto se retiraron, los fariseos se confabularon con los herodianos contra él para ver el modo de eliminarlo» (Mc 3, 6). Lo único que queda es encontrar el medio de hacerle desaparecer.

¿Y qué hace Jesús? Habría podido librarse de la muerte. Habría podido, por ejemplo, emprender la huida o defenderse por la fuerza en el huerto de los olivos; habría podido someterse a una autocrítica durante el proceso; y en último término, ¡habría podido descender de la cruz! Pero no; Jesús eligió la muerte: la había previsto y fue a su encuentro; no se trató de un movimiento equivocado por su parte, sino de una consecuencia de sus propias opciones. Si se hubiera quedado trabajando de carpintero en Nazaret, no habría acabado sobre una cruz. Jesús murió víctima de su mensaje. Murió por haber hablado. Más exactamente: murió por una cuestión

de «identidad». Las fuentes coinciden en atestiguar que la sentencia capital emanó de la autoridad romana. Ahora bien, semejante sentencia sólo podía ser pronunciada o confirmada por un delito político o, cuando menos, para prevenir un peligro de orden político. Y a eso es a lo que responde la inscripción que Pilato mandó poner en la cruz con el motivo concreto de su condena: «Rey de los judíos» (Mc 15, 26 y par.)

Jesús, por lo tanto, fue ajusticiado en calidad de elemento subversivo que reivindicaba para sí la dignidad real del Mesías. Es en esta reivindicación mesiánica donde el hecho absolutamente cierto de su muerte encuentra una razón necesaria y suficiente, sin la cual, por el contrario, habría seguido siendo un misterio insoluble. Jesús-Mesías (en griego, Jesu-Cristo): la vida y muerte de Jesús está toda ella en este nombre (bastante común en aquella época) y en este título, «Cristo» (el más prestigioso título en aquellos tiempos). Ahora bien, ¿en qué sentido es Jesús «Cristo»? Cotejémoslo con los grupos de entonces: saduceos, fariseos, esenios y celotes.

¿Un exponente de la casta clerical?

«Saduceos» se llaman los representantes de la clase sacerdotal y de la aristocracia de Jerusalén. Culturalmente «conciliadores» con la civilización griega, eran políticamente «colaboracionistas» de los romanos, que constituía para ellos la única manera de conservar la riqueza y el poder. En lo teológico son conservadores: tan sólo aceptan el Pentateuco y rechazan cualquier otro escrito posterior y cualquier tradición oral; por eso tachan de herética la doctrina de la resurrección de los muertos y defienden únicamente la concepción clásica —más cómoda y ventajosa— de la «ética del éxito»: ¡el hecho de ser ricos y poderosos es señal de que Dios les aprueba y les bendice!

El centro de su poder es el templo y, consiguientemente, el culto; cuando, con ocasión de la catástrofe del año 70, no quede del templo piedra sobre piedra, se derrumbará igualmente la pirámide clerical de Jerusalén.

A diferencia del Bautista, Jesús no procede de la jerarquía jerosolimitana, ni siquiera de la tribu dedicada al culto, la de Leví, sino que es uno del pueblo, un «laico», y no tiene nada en común con esa clase dirigente de notables oportunistas. El Reino de Dios que Jesús predica no es la olímpica soberanía ejercida por un Dios señor de la naturaleza desde la creación y, consiguientemente, garante del orden; tampoco es la domesticada presencia de un Dios cómodamente instalado en el templo; es más bien la acción subversiva de quien derriba tronos, derroca jerarquías e instaura su reino en favor de los pobres y los últimos. Ni Zeus ni Baal son el Dios de Jesús, sino el ardiente Yahvé del Sinaí que, si bien reina en Sión, hace, sin embargo, que hasta en la cima del Carmelo se escuche su rugiente grito en favor de los explotados (Am 1, 1). Y el mesías, para Jesús, no es un «sacerdote» que vaya a resta-

blecer el culto mosaico en toda su pureza; el culto verdadero no es el de las fastuosas ceremonias que practican en el templo los sacerdotes y los levitas, sino el del amor practicado en el camino por el hereje samaritano: la liturgia no es abolida por Jesús, sino llevada por él a su finalidad suprema: «Misericordia quiero, y no sacrificio» (Mt 9, 13; 12, 7).

Exclusivamente preocupados por su poder, los saduceos dejarán actuar a Jesús hasta el momento en que este fogoso aldeano de Galilea lance su ataque a fondo contra el «establishment» político-religioso de la capital; en ese momento la suerte está echada: «es mejor que muera uno solo por el pueblo y no que perezca toda la nación» (Jn 11, 50).

¿Un moralista intransigente?

Los fariseos constituyen, en el ambiente de Jesús, uno de los grupos más caracterizados: sociológicamente, son de extracción popular; religiosamente puros (como lo indica su propio nombre, que significa «separados») y siempre preocupados por eludir toda posible contaminación con paganos y pecadores; políticamente, son independentistas y nacionalistas, aunque no comparten la lucha activa de los celotes.

Si para los saduceos el centro de su espiritualidad es el templo, para los fariseos lo es la Ley, tanto escrita como oral («las tradiciones de los padres»). Según ellos, no sería el compromiso político, sino el absoluto rigor moral conseguido mediante la

meticulosa observancia de la Ley por parte de todo Israel, lo que habría de determinar a Dios a instaurar su reino y a enviar a su mesías, el cual acabaría reconquistando la independencia para el pueblo de Dios.

Pero sabemos lo que Jesús piensa del Reino. El Reino no es resultado del esfuerzo humano, sino puro don de la libre iniciativa de Dios; y por lo que se refiere a la ley, el hombre es la medida de la ley y del sábado (Mc 2, 27). El evangelio, especialmente el de Mateo, está todo él salpicado de constantes brotes de ardiente polémica entre Jesús y los fariseos; sin embargo, puede admitirse, desde el punto de vista histórico, que en la formación de Jesús ejercieran su influjo los fariseos, entre quienes tuvo diversos amigos y por cuyo celo manifestó su admiración (Mt 23, 15). Incluso algunos de ellos se pronunciaron abiertamente en defensa de Jesús, como se desprende del evangelio de Juan (7, 50; 9, 16). Por otra parte, la responsabilidad de la condena a muerte de Jesús recae, ante todo, en la casta sacerdotal y en los saduceos; a los fariseos ni se les menciona en el relato de la Pasión (a excepción de Jn 18, 3). Pero los evangelios insisten en dar fe de un enfrentamiento irreductible entre Jesús y estos satisfechos celadores de la ley. Es el espíritu farisaico lo que Jesús no soporta, porque significa preferir la exterioridad a la interioridad, el pequeño detalle a expensas y en menoscabo del espíritu, las tradiciones humanas por encima del precepto de Dios. Y la ironía de Jesús resulta verdaderamente punzante

contra estos puros e incontaminados que desprecian a los ignorantes y a los pobres en nombre de su justicia; ¡y en nombre de esa justicia llegan a esgrimir derechos sobre Dios!

¿Un austero monje?

Cuando se descubrieron los escritos de Qumran en 1947, cundió el desconcierto al comprobar las sorprendentes afinidades entre los «rollos» del Mar Muerto y nuestros evangelios, especialmente el de Juan; pero, tras un más profundo examen, se apreció una serie de rasgos de discontinuidad entre el mundo religioso de Qumran y la historia de Jesús.

Legalismo y exclusivismo colorean todo el ambiente monástico de Qumran. El sábado, por ejemplo, no puede ser profanado en absoluto: «ya puede berrear cuanto quiera un niño de pecho; ya puede estar ahogándose un hombre...; la santificación del sábado está por encima de cualquier otra consideración» (7) (en cambio, por lo que se refiere a Jesús, cfr., por ejemplo, Lc 14, 1-6). En Qumran rige también la estricta observancia del calendario litúrgico, así como una minuciosa casuística legal, unas rigurosas prescripciones de pureza cúltica, con abluciones constantes, etcétera. Para llegar a la pureza total, los pertenecientes a la secta deben hallarse completamente separados de la informe multitud, que para ellos está formada por pecadores sin esperanza y abocados a la perdición: «necios, locos, deficientes, alienados, ciegos, lisiados, cojos, sordos y mutilados: ninguno de éstos puede ser acogido en la comunidad, porque lo que hay en ésta son ángeles santos» (8) (en cambio, por lo que se refiere a Jesús, cfr. al menos Lc 14, 21: «Sal en seguida —dice el señor al criado— a las calles y plazas de la ciudad, y haz que vengan al festín los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos»).

(7) En J. JEREMIAS, *Il significato teologico dei reperti del mar Morto*, Ed. Paideia, Brescia 1964, p. 15.

Hay también que recordar que los contornos del mesianismo esenio resultan más bien difusos: parece como que en Qumran se esperaba a dos mesías, el Mesías de Aarón, de estirpe sacerdotal, y el Mesías de Israel, de descendencia davídica. Muy distante de Jesús es también la figura del «Maestro de Justicia», un maestro erudito a quien los discípulos de la comunidad rodeaban con supersticiosa veneración; Jesús, por el contrario, era un maestro «familiar», a quien los discípulos y la propia muchedumbre se acercaban con entera libertad. Además, el «Maestro de Justicia» era un severo asceta que evitaba como algo sórdido todo contacto con los pecadores y reservaba para unos pocos iniciados la pertenencia a la secta.

Es demasiado evidente, pues, que un «comilón y borracho» (que así consideraban los «bien-pensantes» a Jesús), «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19), no habría podido resistir ni un solo día en la comunidad de elegidos de Qumran.

(8) *Ibid.*, p. 40.

¿Un revolucionario político?

Dos son los sectores que constituyen el ala revolucionaria del arco cultural-religioso del mundo palestino de Jesús: el de los celotes y el aún más extremista y violento de los sicarios.

Los *celotes* (así llamados por el «celo» que mostraban en su defensa de la pureza de la Ley) provenían de Judea y estaban relacionados con el ambiente sacerdotal de Jerusalén. Sus ideales eran la santidad de la nación y la pureza del templo y del culto; su espiritualidad era del tipo de la de los saduceos; luchaban por liberar a Jerusalén de los paganos, pero no se sentían tan interesados por la independencia política de Israel con respecto a la dominación romana. Constituían, pues, un movimiento de liberación, si bien de carácter más religioso que propiamente político y social.

El mesianismo de Jesús se aparta radicalmente de estas posturas, porque para este predicador itinerante, que confiesa no tener otro punto de referencia que no sean la causa de Dios y su Reino, el templo no constituye precisamente su centro de actividad. Por lo que se refiere a otros rasgos de originalidad de Jesús, ya los hemos esbozado al hablar de los saduceos, con quienes, como hemos dicho, estaban emparentados los celotes. Pero conviene que nos detengamos en un episodio en el que podría parecer que se vislumbra un gesto de celotismo: se trata del episodio de la expulsión de los vendedores del templo (Mc 11, 15-19 y par.).

Hay quienes lo han interpretado como una verdadera ocupación del templo en toda regla, como un ataque al sistema mercantil del santuario; en suma, como un acto inequívocamente político. En realidad, la acción de Jesús iba mucho más allá de un mero gesto de «purificación» del templo: en el fondo, la presencia de los vendedores y los cambistas no sólo no era ilegal —y tengamos en cuenta, además, que la actividad mercantil tenía lugar en el atrio de los paganos—, sino que era incluso necesaria para facilitar la ofrenda de sacrificios y el cambio de moneda extranjera (que se consideraba impura) por moneda judía.

No se trata, pues, de una acción en defensa del carácter sacral del templo o de la pureza de los sacrificios, sino de un verdadero «gesto profético», de una acción simbólica que, a la luz de los oráculos de Is 56, 7, Jer 7, 11 y Zac 14, 21, pretende significar no una simple reforma del sistema «templo» (tal vez añadiendo algunas protecciones rituales, como querían los celotes), sino su radical superación: las barreras protectoras del templo, que dividían a los hombres de las mujeres, a los judíos de los paganos, ya no tienen sentido; también el atrio, que es el único sitio al que tienen acceso los paganos, es sagrado, tan sagrado como el espacio reservado a los judíos. Jesús pretende la instauración de un nuevo mundo religioso en el que no haya tabúes ni segregaciones. Esto lo entendió perfectamente el evangelista Marcos, que al igual que los demás refiere la frase de Isaías citada por Jesús: «Mi casa será lla-

mada 'casa de oración'» y, al igual que en el texto del profeta, prosigue: «para todas las gentes».

A diferencia de los celotes, los *sicarios* provenían de Galilea; sus dirigentes eran doctores de la ley; su espiritualidad, de tipo farisaico; y su estrategia, más violenta: defendían la guerra santa contra los romanos y contra los grandes terratenientes judíos protegidos por Roma; lo cual explica por qué el grupo social donde eran reclutados estuviera constituido por campesinos y proletarios de Galilea.

Pero en ninguna parte del evangelio aparece el menor enfrentamiento de Jesús con la autoridad romana, como tampoco aparece adhesión alguna por su parte a la idea política del mesianismo en boga, que es algo que, por el contrario, es rechazado por Jesús como una tentación al comienzo de su vida pública y a todo lo largo de ésta. Además, Jesús rechaza explícitamente el recurso a la violencia (Mt 26, 53), en tanto que propugna el amor incluso a los enemigos (Mt 5, 43-48). Concretamente, su entrada en Jerusalén no la entiende Jesús como la entrada triunfal del mesías libertador y guerrero (como había sucedido con Teudas unos años antes, cuando los romanos tuvieron que intervenir duramente), sino como la del mesías humilde y pacífico del que habla Zacarías (9, 9). Otra clarísima oposición al mesianismo político de los sicarios la encontramos en el episodio del pago del tributo al César (Mc 12, 13-17). Los sicarios rechazaban dicho pago, porque veían en él un signo de sumisión de Israel al dominio del emperador romano. Pero la respuesta de Jesús va a la raíz del problema: no existen únicamente los derechos del César, sino que, ante todo, están los derechos de Dios, porque César no es Dios. Sólo Dios es el absoluto, y quien conceda a Dios el primer puesto sabrá descubrir también el puesto exacto que hay que conceder a los hombres. Así pues, «el mesianismo teocrático de los sicarios es rechazado por dos motivos: por la indebida sacralización que hace del poder imperial y por la indebida politización que hace del señorío divino» (9). Para Jesús, el reino de David y el Reino de Dios no coinciden.

Ruptura con todos los esquemas

De un análisis riguroso de los textos se desprende que Jesús, aunque se presentara como Mesías, tuvo mucho cuidado de evitar toda reducción moralístico-sacral o político-social de su mesianismo. Por consiguiente, si fue condenado a muerte por ser rebelde frente a la autoridad romana, se debió a la falsedad urdida por las autoridades judías, que distorsionaron la realidad para hacer aparecer a Jesús como uno de tantos pretendidos mesías que trataban de desencadenar la lucha de liberación contra los romanos.

(9) G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Ed. Paideia, Brescia 1980, p. 266.

En realidad, la aversión de los sumos sacerdotes y los escribas de Jerusalén hacia Jesús estaba motivada por factores de orden religioso, concretamente por el hecho de que su enseñanza ponía en cuestión las bases mismas de la religión hebrea y, consiguientemente, acababa oscureciendo el prestigio de que ellos gozaban ante el pueblo y poniendo en peligro su poder.

Por eso es por lo que, mientras el sanedrín lanza contra Jesús acusaciones únicamente de tipo religioso (ataque al templo, blasfemia...), es entregado a Pilato en base a una acusación política: «Hemos encontrado a éste alborotando al pueblo, prohibiendo pagar el tributo al César y diciendo que él es Cristo rey» (Lc 23, 2).

Tomando, pues, como punto de partida el hecho incontestable de la cruz, podemos retroceder hasta encontrar la raíz de aquel drama, que no es otra sino la conciencia que tenía de ser el Cristo, el Mesías; pero un Mesías que no tenía nada que ver con los esquemas habituales: «Habremos entendido bastante bien a Jesús si no nos obstinamos en encuadrarlo dentro del sistema de coordenadas formado por el 'establishment' y la revolución, la alienación y el compromiso: Jesús es quien rompe todos los esquemas. Provocador tanto para los de su derecha como para los de su izquierda, está más cerca de Dios, evidentemente, de cuanto puedan estarlo los sacerdotes. Al mismo tiempo, es más libre frente al mundo que los ascetas. Más moral que los

moralistas. Más revolucionario que los revolucionarios. ¿Por qué no se dejó encuadrar? A esta pregunta va indisolublemente unida otra: ¿qué pretendía en realidad?» (10).

(10) H. KÜNG, *Le mie tesi*, Ed. Mondadori, Milán 1980, pp. 26-27 (trad. castellana: *Veinticuatro tesis sobre el problema de Dios*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981).

9

¿Quién eres tú, Jesús de Nazaret?

Cuatro corrientes o directrices habían conferido un rostro a la figura del mesías esperado en Israel: la regia, la sacerdotal, la profética y la apocalíptica. Cuatro modelos (el mesías rey-hijo de David, el restaurador del verdadero culto en la línea de Aarón, el gran profeta como Mesías y el glorioso Hijo del hombre) que no se hallaban presentes por igual en la conciencia de la gente del tiempo de Jesús (donde prevalecían el modelo político y el sacerdotal) y que no se habían compenetrado para formar una síntesis unitaria, sino que habían dado vida a una serie de ulteriores imágenes, incluso contrapuestas: rey y siervo, celeste y terrestre, pacífico y guerrero, pode-

roso y humilde... Jesús se identifica con la imagen de conjunto que resulta de estos cuatro modelos. Pero ¿de qué manera?

Más sacerdote que los clericales

En el Nuevo Testamento –y con excepción de la carta-homilía a los Hebreos– Jesús no es definido en ningún momento como sacerdote. Ya hemos visto por qué: era demasiado evidente que Jesús no podía ser considerado sacerdote según la ley judía. Su vida fue en una dirección totalmente distinta de la del culto oficial, que trataba de establecer un contacto con Dios por medio de una «consagración», es decir, pasando, del nivel profano, a la esfera de lo sagrado mediante una serie progresiva de separaciones rituales: «el sacerdote es separado del pueblo para quedar reservado al culto; abandona el espacio profano para entrar en el lugar santo; abandona las actividades profanas para celebrar las ceremonias sagradas; sus ofrendas sacrificiales se separan de la vida terrena para ascender hacia Dios» (1). En cambio, Jesús recorrió los inusitados caminos de la compañía universal que le condujeron a las zonas de la impureza, adonde los publicanos y las prostitutas habían sido relegados por los bien-pensantes de siempre.

Pero ¿no fue su muerte un «sacrificio»? Estamos acostumbrados a pensar en ella de este modo,

---

(1) A. VANHOYE, *Il messaggio della lettera agli ebrei,* Ed. Gribaudi, Turín 1979, p. 58 (trad. castellana: *El mensaje de la Carta a los Hebreos,* Ed. Verbo Divino, Estella 1978).

pero ciertamente no fue un sacrificio en el sentido que podría darle la jerarquía clerical, porque no tuvo lugar en el lugar santo, sino que se trató de la ejecución de un condenado, es decir, de un expulsado del pueblo de Dios, de un maldito (Num 15, 30; Dt 21, 23; Gal 3, 13).

Sin embargo, el «laico» Jesús había entendido su vida y su muerte precisamente en la línea del sacrificio del «siervo de Yahvé». Esta figura misteriosa salió a la luz en la época del exilio, cuando, en medio de la cada vez más profunda desilusión que se derivaba del comportamiento y la suerte de la dinastía davídica, la imagen del mesías se despojó de las connotaciones del rey-político y comenzó a asumir los rasgos de un siervo inocente y fiel al papel decisivo que el Señor le había encomendado desempeñar en la historia del pueblo elegido. El siervo es a veces presentado como una entidad colectiva; es decir, sería el propio pueblo de Israel, llamado a ser luz de las naciones; otras veces su imagen se disuelve en la figura de una persona al servicio del pueblo. Los cuatro «cánticos del Siervo» (Is 42, 1-9; 49, 1-9; 50, 4-11; 52,13 - 53,12) lo presentan como llamado por el Señor desde el seno materno, lleno de su espíritu y oyente atento de su palabra; su misión consiste en restablecer la justicia y el derecho, y él la realiza con mansedumbre; experimenta el desprecio y la incomprensión, pero no por ello vacila; es ultrajado, perseguido y humillado, siempre abandonado por Dios; en realidad, «él resultó herido por nuestras iniquidades y molido por nuestras

culpas..., y sus heridas nos han curado» (Is 53, 5); por eso puede reunir a Israel y justificar a la multitud.

Es verdad que estos textos fueron interpretados en clave mesiánica en el judaísmo palestinense, el cual, sin embargo, dejaba en la sombra o transfiguraba en sentido glorioso los rasgos que presentaban al siervo como doliente y humillado. La imagen de un Mesías doliente no era habitual en el tiempo de Jesús. El evangelio, en cambio, se refiere con frecuencia a estos textos para iluminar el sentido de sus milagros («El asumió nuestras debilidades y cargó con nuestras dolencias»: Mt 8, 16-17), para designar su identidad (Mt 3, 17) y para subrayar su misericordia (Mt 12, 15-21). Y el propio Jesús utilizó el modelo del siervo de Yahvé para interpretar su misión: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10, 45, donde resulta evidente la alusión a Is 53, 10-11).

Jesús es, pues, el siervo que vive sus vicisitudes en clave auténticamente sacerdotal: ofreciendo su vida como rescate. Esto mismo se desprende de las palabras de la Ultima Cena, donde entrega su «cuerpo y su sangre», es decir —según el lenguaje hebreo—, toda su vida como sacrificio de alianza (Mt 26, 28 y par.), lo cual está aludiendo al sacrificio ritual realizado por Moisés en el Sinaí (Ex 24, 6-8). Por otra parte, el hecho de que la ejecución de Jesús coincida en el tiempo con la pascua hebrea le sugerirá a Pablo la presentación de Cristo como

cordero pascual: «Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado» (1 Cor 5, 7).

Así pues, ¿Cristo «sacerdote»? Ciertamente sí; más aún, como dirá la carta a los Hebreos, «sumo y perfecto sacerdote» (5, 9-10), porque su sacrificio abolió todas las separaciones típicas del culto antiguo: la separación entre la víctima y Dios, entre el culto y la vida, entre el sacerdote y el pueblo y, sobre todo, entre el sacerdote y la víctima. ¿Qué sacerdote de Jerusalén habría llegado a hacer lo que él hizo, que «se ofreció a sí mismo» (Hebr 9, 14)?

Más profeta que los moralistas

Otra de las figuras clásicas en cuya clave se interpretaba el papel del mesías era la figura del *profeta,* hacia la que también se había empezado a mirar a medida que los reyes de Israel se habían ido alejando del ideal davídico. En los tiempos difíciles, el profeta era el centro efectivo de la comunidad; con su autoridad moral constituía, para quienes se encontraban a la deriva y desalentados, el único punto de referencia creíble, y sólo sus palabras conseguían encender de nuevo la llama de la esperanza (recuérdese el papel que desempeñó Ezequiel durante el exilio babilónico).

En este contexto de crisis del mesianismo dinástico y auge del carisma profético, surge la figura mesiánica del profeta ideal. Se acudía de nuevo al texto de Dt 18, 15.18: «El Señor tu Dios suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis...»

Muchas de las actitudes de Jesús hacían pensar en el profeta: entre los verbos más frecuentemente usados por los evangelistas para definir su actividad, figuran los de «predicar», «enseñar» y «hablar». Jesús es el hombre de la palabra; palabra que él anuncia, explica, grita y ofrece. A la gente, pues, le resulta natural denominarle «profeta» (Mc 8, 28; Lc 7, 16; Jn 6, 14). Consiguientemente, no es un doctor de la ley entre tantos otros, ni siquiera un maestro mejor dotado que los demás (Mc 1, 22-27). No es que sea el primero, sino que es distinto.

Su estilo es fulgurante: «Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón» (Mt 6, 23); «Cada día tiene bastante con su inquietud» (Mt 6, 34); «Deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8, 22); «El que empuña la espada, a espada perecerá» (Mt 26, 52), etcétera. Su tono está inusitadamente cargado de autoridad: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 24, 35); «Habéis oído que se dijo...; pero yo os digo...» (Mt 5). No propone una doctrina abstracta, una ideología, ni enseña ningún tipo de saber libresco, ni explica la Biblia, sino que anuncia una experiencia cuyo dato primigenio es Dios: «El Padre lo ha puesto todo en mis manos. Nadie conoce al Hijo sino el Padre. Y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquellos a quienes el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27).

Ni siquiera es un maestro de moral, aun cuando la moral ciertamente forma parte de su mensaje (recuérdense «sus» valores: el primado de la conciencia, la fraternidad universal, la libertad con respecto

a los bienes materiales, la preferencia por los pobres, la primacía absoluta del amor...). Pero no es ahí donde radica el núcleo vivo de su mensaje, sino en el anuncio que proclama y que Marcos concreta en este «manifiesto»: «El tiempo de la salvación se ha cumplido: Dios inaugura su Reino. Cambiad de vida y creed en este alegre mensaje» (Mc 1, 15). Las bienaventuranzas, por consiguiente, no pueden leerse en clave moralista, como si fueran un elenco de valores genéricamente humanitarios: los pobres son dichosos no tanto por no vivir una vida llena de las tensiones propias de las cosas superfluas, ni porque su modestia les haga más aceptables, ni, en definitiva, porque con sus escasas fuerzas hagan realidad un ideal de vida moralmente decoroso, sino que son dichosos porque Dios interviene. Son dichosos, pues, no por ser buenos para con Dios y para con los demás, sino porque Dios es bueno para con ellos. Lo que hay en la base del mensaje de Jesús no es una moral humana ni un comportamiento, sino un acontecimiento: la intervención de Dios en la historia (2).

Jesús es profeta del Reino, aunque nunca se definiera como tal. Sí es cierto, sin embargo, que al menos en una ocasión aludió a este título: «Los ninivitas se levantarán en el Juicio con esta generación y la condenarán, porque ellos se convirtieron con la predicación de Jonás, y aquí hay algo más que Jonás» (Lc 11, 32). Pero hasta el título de pro-

(2) *Non solo di pane* (op. cit.), pp. 55-60.

feta le queda pequeño a Jesús, porque, si es más que Jonás, es más que profeta: «Su manera tan familiar de hablar con Dios, su forma tan segura de hablar de Dios, su estilo tan pretencioso de hablar en lugar de Dios, todo ello revela la conciencia de una unidad con el Padre que sólo la fe puede creer: 'Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo' (Mt 16, 15-16)» (3).

Más libre que los ascetas

Jesús es libre frente a las cosas porque se mantiene alejado de ellas: «Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20). Ahora bien, este alejamiento de las cosas no va acompañado de una actitud puritana y desdeñosa de desprecio; Jesús ama el mundo y la vida, y come y bebe hasta el punto de llegar a pasar por «comilón y borracho» (Mt 11, 19). Es cierto que ayuna, pero no lo hace por masoquismo: y jamás propuso la renuncia por la renuncia: «Cuando ayunéis, no pongáis cara triste» (Mt 6, 16-17).

Jesús es libre ante la gente, tanto si ésta le aplaude como si le manifiesta sus pretensiones; en muchas ocasiones se le ve rehuir el abrazo entusiasta, pero comprometedor, de la multitud y se retira a la soledad (Mc 1, 35-38.45; 6, 31-32; 7, 24). Es libre frente a sus parientes, hasta el punto de que

(3) *Ibid.*, p. 93.

éstos le consideran «enajenado» (Mc 3, 21; 6, 4); y es que relativiza los lazos de sangre: «'¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?' Y mirando en torno a los que estaban a su alrededor, dice: 'Estos son mi madre y mis hermanos'» (Mc 3, 33-35).

Jesús es libre frente a sus discípulos, a quienes llama, pero no los encadena; a quienes cura, pero no los acostumbra mal; a quienes comprende, pero sin rebajar nunca el ideal. Incluso está dispuesto a quedarse solo («¿También vosotros queréis marcharos...?»: Jn 6, 67). Es libre hasta el punto de permitir que uno de los suyos le traicione y hasta le entregue con un beso.

Jesús es libre y, por eso mismo, espontáneo: no inhibe sus sentimientos, no se recata en manifestar su rabia (Mc 3, 5), su ternura (Mc 10, 16), su simpatía (Mc 10, 21), su miedo a la muerte (Lc 22, 39-46)... ¡El miedo a la muerte!: San Francisco morirá cantando..., él muere gritando... ¿Quién es más humano?

Un caso evidente de esta soberana libertad de Jesús lo constituye su actitud para con las mujeres: ningún hebreo observante, ningún piadoso rabino se habría comportado como él, que absuelve a la adúltera (Jn 8, 1-11), que se deja tocar los pies y besar la cabeza por una prostituta (Lc 7, 36-50), que, junto a los discípulos, se deja acompañar también por algunas mujeres (Lc 8, 1-3), que se pone a enseñar a María, «sentada a sus pies», como a una auténtica discípula (Lc 10, 38-42). Pablo, que afirmará que «en Cristo Jesús ya no hay varón ni hem-

bra» (Gal 3, 28), a la hora de la verdad no se muestra demasiado abierto para con las mujeres (1 Cor 3, 15; 14, 34-38; Ef 5, 22-23; 1 Tim 2, 9-15; Tt 2, 4ss.). Por otra parte, el evangelio apócrifo de *Tomás* (escrito gnóstico del siglo II) concluye con esta frase: «Dijo Simón Pedro: 'Que se aleje de nosotros María (Magdalena), porque las mujeres no son dignas de la vida'. Y dijo Jesús: 'Yo la convertiré en varón para que sea Espíritu vivo como vosotros, los varones; y toda mujer que se haga varón entrará en el Reino de Dios'». En ningún pasaje de los evangelios se encuentra semejante patraña.

Jesús es libre porque es el *Hijo del hombre,* que es el título preferido por él mismo (aparece 69 veces en los sinópticos). Dicha imagen adquiere un singular relieve en la visión del libro de Daniel (7, 13-14): «Yo seguía contemplando en las visiones de la noche. Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás». Los «dichos» en los que Jesús recurre a este título suelen subdividirse en tres series: la primera se refiere a la actividad apostólica de Jesús (que perdona los pecados y es señor del sábado: Mc 2, 10.28); la segunda se refiere a la fase final (pasión y resurrección: Mc 8, 31); la tercera está constituida por textos relativos a su destino glorioso (Mt 14, 62). Este título le sirve a Jesús para expresar la tensión dinámica de toda su vida: debilidad y poder, humillación y gloria.

Hijo del hombre, es decir siervo y señor: siervo de Dios y de nadie más, y por ello verdaderamente señor. Libre y liberador.

Más revolucionario que los revolucionarios

«Si Jesús se hubiera limitado a introducir una reforma agraria, como la que tuvo lugar después de su muerte en el contexto de la revuelta de Jerusalén, si hubiera arrojado a la hoguera en la que ardieron los archivos de Jerusalén las actas de las deudas, y si hubiera organizado un motín contra las fuerzas romanas de ocupación, hace ya mucho tiempo que habría quedado sepultado en el olvido» (4).

Lo que Jesús propone no es una simple reforma cultural, social o política, sino un cambio total, una «revolución»: se trata de «cambiar de vida», de decidirse por el Reino que Dios desea instaurar en esta tierra; en suma, no es cuestión tanto de hacer algo por Dios, cuanto de dejarle que sea él quien actúe. El reino que Jesús anuncia es el Reino de Dios; y lo es a todos los efectos: es El quien actúa para hacerse rey. Nadie –ni siquiera los revolucionarios celotes, a pesar de afirmar tan irreductiblemente la soberanía de Yahvé– puede pretender erigirle un trono. La venida del Reino no depende de la praxis revolucionaria de los hombres. La intervención de

(4) H. KÜNG, *op. cit.*, pp. 25-26.

Dios es «gracia», puro don; la conversión del hombre no es condición, sino consecuencia.

Pero una consecuencia que es preciso asumir en toda su radicalidad: «si tu ojo te escandaliza...» (Mc 9, 43-48). Por el Reino hay que dejarlo todo, y en primer lugar el propio «yo»: «Quien quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo... Quien quiera salvar su propia vida, la perderá» (Mc 8, 34-37).

«Revolución» es una palabra muy manida y cargada de una serie de connotaciones que inmediatamente evocan la idea de sangre y de violencia. Pero no es así para Jesús, para quien el amor a los enemigos es camino obligado para quien desee hacer sitio al reino de la paz y del amor. Esto mismo permite captar la radicalidad de la experiencia de Jesús y de su mensaje: para la batalla más dura y exigente (abrir al reino la propia vida y el mundo), el camino indicado es el más desarmado, el de la no-violencia.

Dicho esto, hay que añadir a continuación —si no quiere uno incurrir en el extremo opuesto de una lectura espiritualizante del evangelio— lo siguiente: afirmar que el Reino de Dios no coincide con los resultados del compromiso socio-político no significa negarle al evangelio los aspectos sociales y políticos inequívocamente presentes en él (piénsese, por ejemplo, en la primacía del hombre y en todo lo que ello supone); significa más bien sustraer a la dimensión socio-política toda pretensión absolutizante y mistificadora y, consiguientemente, insertarla en un más amplio horizonte, en el que la conciencia de la

parcialidad de su contribución estimule a colocar cada vez más lejos los límites de las precarias realizaciones humanas (5).

El hilo de estas observaciones nos lleva a comprender la escrupulosa reserva que Jesús mantiene frente al título de *Mesías:* precisamente por vivir en un ambiente infestado de gérmenes de fiebre mesiánica y porque en él podía verse a uno más de tantos pretendientes, Jesús hizo todo lo posible para no ser encuadrado en el esquema del Mesías-rey, que era como la gente le miraba. Jesús es ciertamente Mesías, y en este sentido suscribe el reconocimiento de Pedro: «Tú eres el Cristo» (Mc 8, 29-30), pero está empeñado hasta el fin, con los suyos y con los demás, en esclarecer la auténtica naturaleza de su mesianismo, tal como se desvelará inequívocamente con ocasión de la Pascua: Jesús es el Mesías, pero no el Mesías del poder y del triunfo, sino el siervo fiel que se encamina hacia la cruz, donde entregará por completo su vida al Padre, y éste se la devolverá en plenitud con la resurrección.

«¿Eres tú el Mesías?»

He aquí que hemos vuelto de nuevo a la pregunta en torno a la cual gira todo el proceso a Jesús: «¿Eres tú el Mesías?» (Mc 14, 61). Según los sinóp-

(5) G. BARBAGLIO, «Il regno di Dio e Gesù Cristo», en (VV. AA.) *Conoscenza storica di Gesù* (op. cit.), pp. 114-118; cfr. también *Non solo di pane* (op. cit.), p. 21; PABLO VI, *Octogesima Adveniens,* nn. 46 y 48.

ticos, la respuesta de Jesús (en Mc 14, 62: «Sí, lo soy») fue claramente interpretada no sólo como la más alta y solemne declaración mesiánica de Jesús, sino como la identificación de éste con el Hijo del hombre, revestido de la misma dignidad divina («sentado a la derecha de Dios») y acusado por ello de «blasfemo» y condenado a la cruz.

La crítica histórica nos conduce hasta aquí, hasta este Jesús de Nazaret que fue condenado a la cruz por haberse declarado Cristo-Hijo de Dios. Sea cual fuere la imagen que podamos hacernos de él, debemos cotejarla con la misteriosa figura que se desprende de los evangelios: la de una personalidad única, con una historia excepcional, que sigue haciendo la misma pregunta: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?». Aquí ya no basta la razón, que no está ya en condiciones de darnos la respuesta, porque ésta consiste en un acto de libertad, de fe. Es decir, se trata de una opción.

Opción, que no componendas, como sería afirmar que Jesús es un gran hombre, al estilo de Gandhi o de Luther King; porque este «gran hombre» se arrogó poderes divinos, con lo cual o es verdaderamente —como pretendió ser— Hijo de Dios o, de lo contrario, no es ni siquiera un gran hombre, sino tal vez el mayor mentiroso de todos los tiempos, como afirmaron sus adversarios: «¡Es un blasfemo!»

Ni la carne ni la sangre pueden resolver el enigma-Jesús; sólo puede hacerlo la fe, aquella fe ya atestiguada por los evangelios («Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo»: Mt 16, 16) y que después fue progresivamente explicitada por la reflexión adorante de la Iglesia, hasta llegar a la definición de Calcedonia (año 451): «Verdadera y perfectamente hombre, verdadera y perfectamente Dios». Fórmula que, como decía Bonhoeffer, con sus «duros conceptos, es como una de esas piedras de las que se extrae el fuego».

Suscribimos lo que afirma Dorothee Sölle:

Compáralo tranquilamente
con otros grandes personajes:
Sócrates,
Rosa Luxemburgo,
Gandhi...
El resiste la comparación.
Pero será mejor
que lo compares
contigo mismo (6).

(6) Llegados a este punto, no nos queda sino remitir al precioso libro de F. ARDUSSO, publicado en esta misma colección, *La divinidad de Jesús. Vías de acceso,* Sal Terrae, Santander 1981.

Conclusión

Dos libros me han hecho compañía mientras escribía estas páginas. El primero —que ya había leído varias veces— es *Quaesivi et non inveni* (Ed. Mondadori, Milán 1973), que es una serie de artículos previamente publicados en la revista «Epoca» y en los que el autor, Augusto Guerriero (Ricciardetto), divulga al nivel del gran público —con sus dotes de periodista «de raza»— una serie de problemas de crítica neotestamentaria y de teología. Si lo he releído, no ha sido por su valor científico (que es más bien mediocre: metodologia insatisfactoria, información incompleta, resultados muy discutibles...), sino por el valor y la pasión con que este anciano

intelectual laico, decepcionado de la política, se ha acercado a las últimas preguntas y, con desesperada honestidad, ha conseguido dialogar sobre ellas consigo mismo y en alta voz.

El prólogo –que conviene releerlo después de que su casi nonagenario autor muriera en enero de 1982– tiene todo el sabor de un testamento: «¿Tengo derecho a ser ateo sin haber dedicado una parte de mi vida al estudio del problema supremo?» Y al final de la impracticable búsqueda, concluye con esta confesión: «Que nadie me pregunte si estoy satisfecho de haber dedicado estos últimos años de mi vida a tan arduos estudios. No tenía elección. Debía hacerlo. Pero el fruto es amargo. Uno avanza y luego se da cuenta de que el problema supremo ha quedado tan irresuelto como lo estaba antes, y lo único que ha aumentado es el tormento. 'No me buscarías si no me hubieras encontrado ya': es uno de los pensamientos más poéticos de Pascal, y sólo con recordarlo se me saltan las lágrimas. Pero no es cierto. Se busca porque no se ha encontrado: *quaesivi et non inveni*».

«Quienes lean este libro –prosigue Ricciardetto– no esperen que yo vaya a decir cosas nuevas (...). Es el libro de un hombre que, llegado al atardecer de la vida, ha perdido la paz. Pero la paz de la que gocé durante tantos y tantos años no era sino inconsciencia. Ahora ya no tengo la paz, pero soy consciente de mi drama íntimo. Tal vez algunos lectores se vean inducidos a dudar al leer estas páginas. Les pido que me perdonen. Pero recuerden que

la duda es la condición natural del hombre que no desee renunciar a la razón. Fue Bonhoeffer quien dijo que el hombre debe acostumbrarse –yo diría: 'resignarse'– a vivir *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). *Etsi...* Yo diría: *quamquam*, es decir, aunque Dios no exista. Pero el corazón, que tiene sus razones, no se resigna».

El otro libro es *Indagine sulla crocifissione*, de Ferruccio Parazzoli (Ed. Rusconi, Milán 1982). El título me había ofuscado: creí que se trataría del enésimo estudio sobre la crucifixión, sobre la sábana santa... y, en lugar de ello, me encontré con la confesión de un peregrinar por las estepas de lo cotidiano, jalonado por las continuas crucifixiones del miedo y del dolor y, sin embargo, redimido como por encantamiento –¿o por gracia?– en virtud del florecer de un milagro inesperado, consistente en percibir, en la oscuridad de la cruz, el latir de un corazón lejano que cae después en las redes de Dios y, finalmente, acepta la convivencia con él.

Leo en la página 74: «El senador romano se presentó ante Antíoco, rey de Siria, y, trazando en torno a éste un círculo con un bastón, le ordenó: 'Responde, antes de salir de este círculo'. He descubierto que cuanto yo había tomado como cuestión personal es, en cambio, una epidemia, si bien nadie se atreve a hablar de ello, como si se tratara de una enfermedad humillante».

«Es necesario descubrir cualquier posibilidad de supervivencia. Se trata de compartir la jaula con el león o de comportarse cada día como si nada hu-

biera ocurrido. Profundamente distintos, pero aparentemente semejantes a sí mismos: tal es la condición del hombre encerrado en el mismo círculo de Dios».

«No conozco otro ejemplo de convivencia total con Dios que no sea el de Cristo. Cristo muere en la convivencia con Dios: se deja alcanzar y destruir. Su convivencia es tan completa que coincide absolutamente con Dios. Que cada cual entienda esto como quiera o como pueda. La Iglesia católica lo ha expresado con la afirmación de la consustancialidad de Jesús con Dios Padre. Cuando uno ha caído en la red, la primera reacción es la de huir. Pero la única salvación está en la convivencia con el perseguidor».

Ricciardetto no tuvo tiempo de leer el libro de Parazzoli, que apareció en febrero de 1982. Pero ahora que —¿cómo no esperarlo?— también su corazón se habrá rendido a la convivencia, ¿no suscribiría también él eso de que «la única salvación está en la convivencia con el perseguidor»?

Este pequeño libro no tiene excesivas pretensiones. Pero si sirve para que alguien recorra un trecho del camino que va de la duda y la nostalgia de una Presencia hasta la aceptación dulce y ardiente de la Convivencia, me consideraré íntimamente recompensado.